٤٠
عامًا في خدمة الثقافة



Alfaisal
العددان ٤٨٣ - ٤٨٤ ربيع الآخر - جمادى الأولى ١٤٣٨هـ يناير - فبراير ٢٠١٧م

## من الاستغلال السياسي إلى العنف والتهميش

# بلاد الأقليات الهائلة

**غراميات** رؤساء فرنسا

**فهمي جدعان:** الفقهاء هم الذين شكلوا (العقل الإسلامي)

**الثبيتي** وابتكار ما بعد النفطي

**الحياة** السرية لمفكرين وفلاسفة





ص ب : ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣ المملكة العربية السعودية هاتف : ٤٦٥٢٢٥٥ ١١ ٠٠٩٦٦ فاكس : ٤٦٥٩٩٩٣ ١١ ٠٠٩٦٦

P.O. Box 51049 Riyadh 11543 Kingdom of Saudi Arabia Tel: 00966 11 4652255 Fax: 00966 11 4659993


الفيصل
Alfaisal






@alwataniaonline
alfaisalmag.com/?p=3502



أسسها عام ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م

الأمير خالد الفيصل

يصدرها



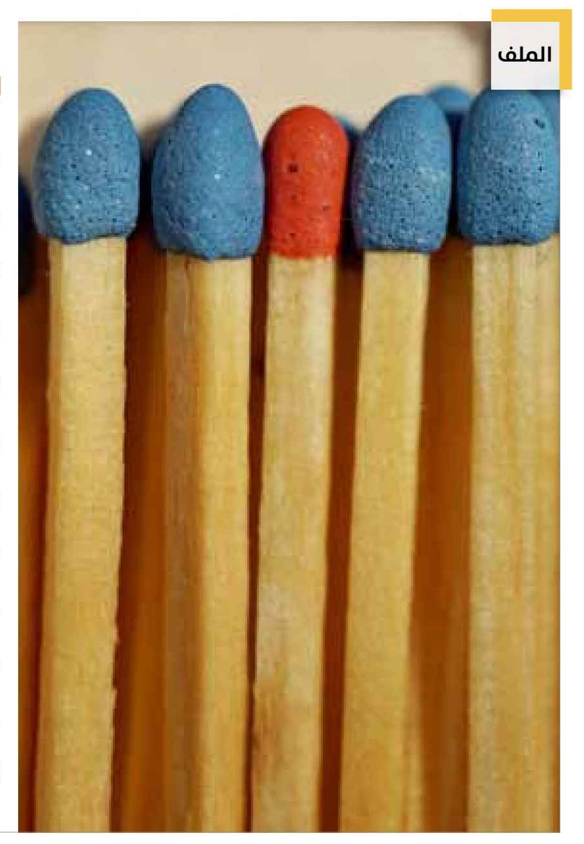


العددان ٤٨٣-٤٨٤



كتاب الفيصل ١٤





الملف

## بلاد الأقليات الهائلة

رئيس مجلس الإدارة
الأمير تركي الفيصل

الناشر
دار الفيصل الثقافية

رئيس التحرير
ماجد الحجيلان
editorinchief@alfaisalmag.com

دراسات



محمد العلي
داخل خنادق الحداثة (علي الدميني)

٧٤

منذ أن غادر محمد العلي طريق متابعته لدراسة المنهج الديني، وسلك طريق التعليم المدني - رمزيًّا وثقافيًّا - فقد خلع عباءة «رجل الدين» وعمامته، واختار طريق «طالب المعرفة»، متخليًا عن مسار «العقل التقليدي» ومنحازًا إلى فضاء بناء «العقل النقدي»، وإلى فكر السؤال والنقد والعقلانية.

مسرح



المسرح الوثائقي فضاء
للسياسي والفني (نورا أمين)

١٧٨

عندما قدم المخرج المسرحي ميلو راو عمله الأشهر «محاكمات موسكو»، كان يفتتح بذلك موجة جديدة من الشهية الأوربية للمسرح التوثيقي. فعلى الرغم من امتداد نزعة المسرح التوثيقي بمختلف أساليبه في أوربا، فإن تلك الشهية الجديدة قد وضعت هذا التيار في قلب الاهتمام المسرحي.



بورتريه



مالك شبل..في أفول العقل
التنويري (عبدالحق بلعابد)

١٢٠

يعد المفكر الجزائري مالك شبل، من بين المفكرين القلائل الذين زاوجوا العلم بالعمل، والقول بالفعل، بانيًا بذلك هوية فكرية مفارقة للهويات الفكرية الأخرى التي تبني جدارًا عاليًا بين ذاتها في الحياة، وذاتها مع الفكر، فقد وعى المفكر مبكرًا بهذه الإحراج المعرفي، ليصبح فن العيش متسامحًا مع الآخر.

ثقافات



الحياة السرية لمفكرين وفلاسفة
صراعات وجنس (متعب القرني)

١٣٢

حين كتب الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» لم تكن الفلسفة الأخلاقية حينها قد ظهرت وتحلّت بإهابها التحليلي الرصين، بل كانت أسيرة للمحاولات الأولى المهمومة بتعريفات الخير والشر والسلم والحرب، ثم سرعان ما كشفت القرون التالية عن حيازة الأخلاق مساحة بالغة الأهمية من الخريطة الفلسفية العامة.







نصوص



## في هذا العدد



www.alfaisalmag.com

مدير التحرير
**أحمد زين**

الإخراج
**ينال إسحق**

التنفيذ
**رياض دفدوف**
**مبارك علي**

الموقع الإلكتروني
**معتز عبدالماجد**

التدقيق والمراجعة اللغوية
**عبدالله الدوسري**
**محمد نصير سيد**

الاشتراكات والتوزيع
**جعفر عبدالرحمن**
(+٩٦٦)١١٤٦٥٢٢٥٥- تحويلة: ٦٤٠
subscriptions@alfaisalmag.com

مراسلات التحرير
editorial@alfaisalmag.com

مراسلات الإدارة
ص.ب (٣) الرياض ١١٤١١
المملكة العربية السعودية
هاتف المجلة: ١١٤٦٥٣٠٢٧ (+٩٦٦)
فاكس: ١١٤٦٤٧٨٥١ (+٩٦٦)
contact@alfaisalmag.com

الإعلانات
هاتف: ١١٤٦٤٧٨٥١ (+٩٦٦)
advertising@alfaisalmag.com



**الاشتراك السنوي**
١٠٠ ريالًا سعوديًا للأفراد، ٢٥٠ ريالًا سعوديًا للمؤسسات، أو ما يعادلهما بالدولار الأميركي خارج المملكة العربية السعودية.

**السعر الإفرادي:** السعودية ١٠ ريالات، الإمارات ١٠ دراهم، قطر ١٠ ريالات، البحرين دينار واحد، الأردن ٧٥٠ فلسًا، مصر ٤ جنيهات، المغرب ١٠ دراهم.

**الموزعون**
مصر، مؤسسة توزيع الأهرام، شارع الجلاء، هاتف: ٥٧٩١٩٩٧ - ٧٧٠٤٣٦٥، فاكس: ٧٧٠٣١٩٦ ٠٠٢٠٢، قطر، دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع، ص.ب ٣٤٨٨، هاتف ٤٤٥٥٧٨٠٩، فاكس: ٤٤٥٥٧٨١٩ ٠٠٩٧٤، الأردن، شركة وكالة التوزيع الأردنية، ص.ب ٣٣٧١، هاتف: ٦٥٣٥٨٨٥٥، فاكس: ٦٥٣٣٧٧٣٣ ٠٠٩٦٢، البحرين، مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف، ص. ب ٨٠٠٥، هاتف: ١٧٤٨٠٨٠٠، فاكس: ١٧٤٨٠٨١٨ ٠٠٩٧٣، الإمارات العربية المتحدة، مكتبة دار الحكمة، ص.ب ٢٠٠٧، هاتف: ٤٢٦٦٥٣٩١، فاكس: ٤٢٦٦٩٨٢٧ ٠٠٩٧١، المغرب، الشركة الشريفية لتوزيع الصحف، ص.ب ١٣٦٨٣، هاتف: ٢٤٠٠٢٢٣، فاكس: ٢٢٤٦٢٤٩ ٠٠٢١٢

**التوزيع داخل المملكة**
الشركة الوطنية الموحدة للتوزيع
هاتف: ٤٨٧١٤١٤ (٠١١) فاكس: ٤٨٧١٤٦٠ (٠١١)



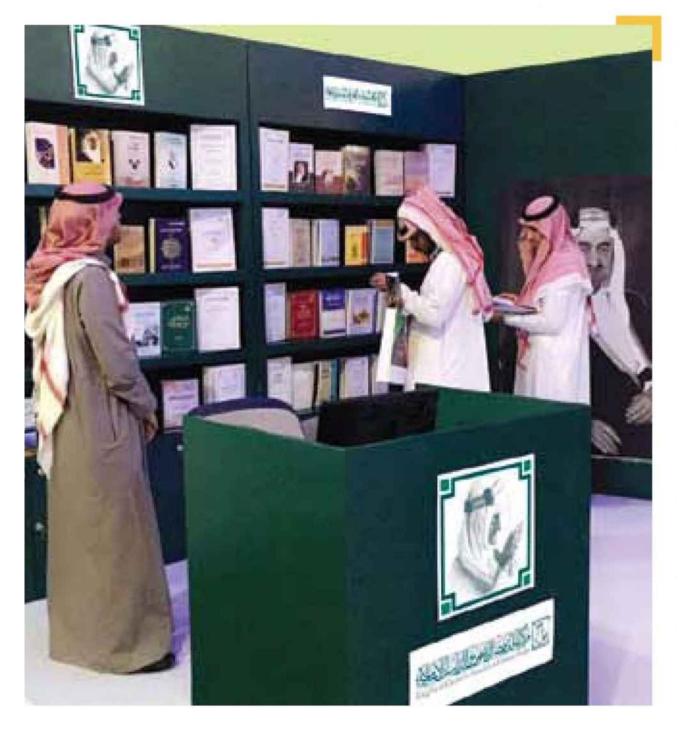


# الأمير تركي الفيصل..
# رئيسًا للجنة الحكماء العرب بجامعة الدول العربية

**اختارت** الأمانة العامة لجامعة الدول العربية الأمير تركي الفيصل -رئيس مجلس إدارة المركز- رئيسًا للجنة الحكماء العرب المعنية بقضايا التسلّح وعدم الانتشار النووي التابعة للجامعة. وترأس الأمير تركي الفيصل أعمال الاجتماع الأول للجنة الذي عُقد في العاصمة المصرية القاهرة يوم الخميس ٩ ربيع الأول ١٤٣٨هـ/ ٨ ديسمبر ٢٠١٦م. وتضمّ اللجنة في عضويتها ثماني شخصيات عربية بارزة من دبلوماسيين وسياسيين وقانونيين وباحثين مشهود لهم بالكفاءة، اختيروا بصفتهم الشخصية، وبما يحافظ على التمثيل الجغرافي للدول العربية. وتهدف اللجنة إلى تقديم تقرير إلى الأمين العام لجامعة الدول العربية حول مجمل السياسات العربية في مجالات ضبط التسلح وعدم الانتشار النووي ونزع السلاح، يتضمّن توصيات محدّدة تُعرض في مجلس جامعة الدول العربية على المستوى الوزاري في دورة مارس عام ٢٠١٧م، وذلك في إطار دعم جامعة الدول العربية جهود نزع السلاح من أجل تعزيز الاستقرار والأمن والسلم في المنطقة العربية.



# جناح خاصّ بالمركز في ملتقى ألوان السعودية ٢٠١٦م



**شارك** المركز بجناح خاصّ في الدورة الخامسة من ملتقى ألوان السعودية ٢٠١٦م في المدة «١٢-١٨ ربيع الأول سنة ١٤٣٨هـ/ ١١-١٧ ديسمبر ٢٠١٦م» بمركز الرياض الدولي للمؤتمرات والمعارض، الذي تنظّمه كلّ عام الهيئة العامة للسياحة والتراث الوطني. وتضمّن جناح المركز مجموعةً من إصداراته ودورياته الثقافية والعلمية التي تتناول مختلف الموضوعات الفكرية والقضايا التي تشغل الرأي العام.

وشارك في ملتقى ألوان السعودية هذا العام عدد كبير من المصوّرين المحترفين والهواة من المملكة ودول الخليج العربي، وأكثر من ٨٠ عارضًا من جهات متخصّصة وشركات تكنولوجيا التصوير ومحترفي وصنّاع الأفلام، وضمّ برنامج الملتقى أكثر من ٣٠ ورشة عمل متخصّصة.



# سعود السرحان..
# أمينًا عامًّا لمركز الملك فيصل

**أصدر** الأمير تركي الفيصل رئيس مجلس إدارة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية قرارًا بتعيين الدكتور سعود بن صالح السرحان أمينًا عامًّا للمركز.

وكان السرحان قد شغل منصب مدير إدارة البحوث والباحث الرئيس في وحدة الفكر السياسي المعاصر بالمركز، ثم كُلِّف بأعمال الأمين العام قبل تعيينه في الثاني من المحرَّم سنة ١٤٣٨هـ أمينًا عامًّا للمركز.

وعُرف الدكتور سعود السرحان الذي نال درجة الماجستير في القانون من جامعة سنترال لانكشير والدكتوراه من جامعة إكستر البريطانية باهتماماته البحثية وكتاباته المتخصصة في الشأنين العربي والسعودي، ومن مؤلفاته: «إعادة بناء اليمن: التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية»، و«السعوديون وإدارة الحج»، و«مسائل أحمد بن حنبل ونشأة الحنبلية»، و«الصراع على الشرعية: الحركات السلفية الجهادية في السعودية»، و«الرسائل العقدية المنسوبة إلى أحمد بن حنبل»، و«الإصلاحيون الجدد: خطاب إسلامي ديمقراطي جديد»، كما ساهم وأشرف على عدد من الدراسات العلمية والمشاريع الإستراتيجية؛ عن كل من اليمن وسوريا والعراق والصين، وأدار السرحان برنامج «الباحث الزائر» الذي استقطب ما يزيد على ٢٦٠ باحثًا من ٥٥ دولة وأثمر مجموعة متميزة من البحوث العلمية المتخصصة.

ويعدّ الأمين العام للمركز أول باحث خليجي يُستكتَب في دائرة المعارف الإسلامية، وهو زميل فخري في جامعة إكستر بالمملكة المتحدة، وعضو مؤسس في المجلس الخليجي الأوربي-لندن، وباحث متميّز في الشؤون الخارجية بالمجلس القومي للعلاقات العربية في واشنطن.



# عبدالله العثيمين.. مؤرخًا وأديبًا



**عقدت** الأمانة العامة لجائزة الملك فيصل العالمية ندوة علمية يوم الأربعاء ١٥ ربيع الأول ١٤٣٨هـ الموافق ١٤ ديسمبر ٢٠١٦م في قاعة المحاضرات بمبنى مؤسسة الملك فيصل الخيرية بعنوان: «عبدالله العثيمين مؤرخًا وأديبًا». تضمن برنامج الندوة ثلاث جلسات حول الفقيد والشاعر والأديب والمؤرخ الدكتور عبدالله العثيمين.

يذكر أن الدكتور عبدالله العثيمين قد نال درجة الدكتوراه من جامعة إدنبره عام ١٩٧٢م، وعمل أستاذًا في التاريخ بكلية الآداب، جامعة الملك سعود، مدة ثلاثة عقود، وتقلّد منصب الأمين العام لجائزة الملك فيصل العالمية منذ سنة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ويُعَدّ أحد روّاد الدراسات التاريخية في التاريخ السعودي المعاصر، وتوفي الفقيد عن عمر ناهز ثمانين عامًا وقد أثرى المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات التاريخية والأدبية والدواوين الشعرية، إضافة إلى تحقيقاته العلمية ومحاضراته وترجماته عن الإنجليزية.

# حلقة نقاش عن أوضاع المنطقة مع المجلس الأوربي للعلاقات الخارجية



**احتضنت** قاعة معهد الفيصل بالمركز يوم الاثنين ١٣ ربيع الأول ١٤٣٨هـ/ ١٢ ديسمبر ٢٠١٦م حلقة نقاش مع وفد من كبار مسؤولي المجلس الأوربي للعلاقات الخارجية، تضمّنت ثلاثة محاور، هي: الدور السعودي في المنطقة: دور مبادر وحازم، والتعاون الإقليمي السعودي الأوربي: من الدبلوماسية إلى الدعم العسكري، والوضع الأمني في المنطقة: الطموح والقدرات والطريق نحو الاستقرار.

وانطلقت فعاليات حلقة النقاش في تمام الساعة العاشرة صباحًا بكلمةٍ من الأمير تركي الفيصل رئيس مجلس إدارة المركز، رحّب فيها بوفد المجلس الأوربي للعلاقات الخارجية والحضور من السفراء الأوربيين والأكاديميين والباحثين وأساتذة العلوم السياسية السعوديين. كما تحدّث الأمير تركي بن عبدالله بن عبدالعزيز -الرئيس التنفيذي لمؤسسة الملك عبدالله العالمية للأعمال الإنسانية- عن تميّز العلاقات السعودية الأوربية على مدار تاريخها.

ومثّل المجلس الأوربي للعلاقات الخارجية في حلقة النقاش وفدٌ من كبار مسؤولي المجلس ضمّ كلًّا من: كارل بيلدت نائب رئيس المجلس ورئيس الوزراء ووزير الخارجية السويدي السابق، وجيرمي شابيرو رئيس وحدة الأبحاث في المجلس والمساعد السابق لوزيرة الخارجية الأميركية هيلاري كلينتون، وإيلي جيرانميه الباحثة السياسية في المجلس، وألكسندر ستوب رئيس الوزراء ووزير الخارجية الفنلندي السابق وعضو البرلمان الأوربي، وجوزيف مفسود مدير أكاديمية لندن الدبلوماسية، وأرنود دانجين عضو البرلمان الأوربي ورئيس لجنة الأمن والدفاع في المجلس، وجوليان بارنس ديسي الرئيس المؤقت لبرنامج MENA، وماتيا توالدو من برنامج شؤون الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في المجلس.

وحضر حلقة النقاش عدد من سفراء ودبلوماسيي الدول الأوربية، منهم: السفير الإيطالي لوكا فيراري، والسفير الفنلندي بيكا فوتيلاينين، والسفير السويدي جان كانتسون، والسفير النرويجي رالف ويلي هانسن، والسفير الدانماركي أوليه فريجس مادسين، والسفير القبرصي نيكوس بانيي، والمستشار الأول في السفارة الفرنسية إريك جيرو تيلم نائبًا عن السفير الفرنسي.


نظام
الأسد

## في حلقة نقاش نظمها المركز عن أمن الشرق الأوسط:

# إيران ترى الأقليات الشيعية أحد أسلحتها



جاك كارافالي، وسيباستيان ماير، وماثيو ليفيت



**عقد** مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية حلقة نقاش مشتركة تحت عنوان: «سياسة وأمن الشرق الأوسط» قدَّمها كلٌّ من الدكتور «ماثيو ليفيت» مدير برنامج ستاين لمكافحة الإرهاب بمعهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى، والدكتور «جاك كارافالي» الأستاذ الزائر بأكاديمية الدفاع في المملكة المتحدة وصاحب كتاب «عصر الكراهية: داعش وإيران والشرق الأوسط الجديد»، وبمشاركة الباحث السعودي كامل الخطي وحضور لفيف من الباحثين والمهتمين.

في البداية أوضح الدكتور «ليفيت» أنه في يوليو قبل قرابة ثلاث سنوات أو تزيد قليلًا، قام «حزب الله» بتفجير حافلة للسياح في بلغاريا، أعقبها قيام الاتحاد الأوربي بحظر نشاطاته بمختلف صنوفها وأنواعها، لكن على الرغم من إدراجه على القائمة السوداء للاتحاد الأوربي وانخراطه بشدة في الحرب السورية المندلعة حاليًّا ومنذ سنوات، فما زال «حزب الله» يخطط لتنفيذ هجمات في جميع أنحاء العالم وكأنه لا يأبه ليس بالشرق الأوسط وحده بل بأوربا أيضًا، إضافة إلى الكشف عن مخططات إجرامية مؤخرًا لـ «حزب الله» في أماكن بعيدة مثل: بيرو، وتايلاند، وكندا، واليونان؛ علمًا بأن آخر مخطط أُحبِط كان في قبرص، حيث خزّن المواطن الكندي من أصول لبنانية -ويدعى حسين بسام عبدالله- قرابة ٨,٢ أطنان من مادة نترات الأمونيوم المستخدمة كثيرًا في صنع المتفجرات، مُقرًّا ومعترفًا بعد محاكمته بأن التهم التي وجهت له جميعها صحيح، وكان من ضمنها: انتسابه إلى منظمة حزب الله الإرهابية، وحيازة متفجرات، ورغبته في القيام بأعمال تخريبية، والتآمر لارتكاب جرائم في مناطق حيوية، كما أكد «ليفيت» أن ما يقوم به حزب الله من محاولات للتفجير وللقيام بأعمال تخريبية يتكرر كثيرًا حيث إنه في غضون ثلاث سنوات حكمت محكمة قبرص على عناصر كثر من «حزب الله» بالسجن بتهمة التخطيط لتنفيذ هجمات إرهابية، موضحًا أن آخر المخططات الإرهابية كانت مختلفة كليًّا من حيث القدرات وكون حزب الله لم يعد يأبه بإنذارات وتحذيرات الاتحاد الأوربي له في التحرك على الأراضي الأوربية وأصبح متماديًا إلى حدّ مخيف جدًّا.

### أموال غير مشروعة ووثائق مزورة لنشر الفوضى في العالم

وأضاف «ماثيو ليفيت» أن حزب الله لا يزال مستمرًّا في عمليات شراء الأسلحة والتكنولوجيا ذات الأهداف التخريبية في أوربا، مستشهدًا بأنه في يوليو عام ٢٠١٤م، أدرجت وزارة الخزانة الأميركية شركة الإلكترونيات الاستهلاكية اللبنانية التي تسمى بـ«ستارز غروب هولدنغ»، ومالكيها، والشركات التابعة لها، على القائمة السوداء، إضافة إلى «بعض المديرين والأفراد الذين يدعمون الأنشطة غير المشروعة للشركة والشركات التابعة لها والمالكين. وكانوا جميعًا يشكلون شبكة مشتريات رئيسة تحت أوامر «حزب الله»؛ تهدف هذه الشبكة إلى شراء كل ما يساهم في تطوير الذراع العسكرية لهذا الحزب من مختلف بقاع العالم وتطوير الطائرات من دون طيار التي يرسلها إلى الأجواء الإسرائيلية والسورية، ويكون ذلك عن طريق أعضاء يحملون جوازات سفر مزورة كما حدث مع أحد المنتمين له

وهو «حسين بسام عبدالله» المتخصص أكاديميًّا في الكيمياء؛ إذ كانت مهمته العثور على مستودع لتخزين المواد المتفجرة، ونقلها بعد ذلك بحزمات صغيرة إلى أوربا بعد أن قامت قيادات «حزب الله» بتزويد العاملين معه ببطاقات هوية بريطانية مزورة وأموال ضخمة؛ لاستخدامها محليًّا في قبرص واستئجار هذا المستودع. وقد يكون هذا الأمر هو الذي أدى إلى كشفه لاحقًا؛ مما جعل حزب الله حاليًّا يفضل استخدام وثائق السفر بمستندات أصلية لكن باستخدام بطاقات ائتمانية مزورة لإجراء أعمال احتيالية محلية لا تتعلق بالإجراءات الحكومية. وعلّل «ليفيت» ذلك بقوله: «لو لم يستخدم بطاقة الهوية المزورة، لكان من المحتمل ألا تشكّ السلطات في الشحنات. مشيرًا إلى أنه وفقًا للتقارير فإن الحزب يستخدم شركات تجارية وهمية بشكل سري جدًّا بعضها في مناطق بعيدة مثل الصين ودبي لشحن مواد كيميائية ذات استخدام مزدوج لصنع المتفجرات، كما أن مكتب التحقيقات الفيدرالية لديه كثير من الوثائق والمستندات التي تدل على تورط حزب الله في أعمال بشعة وأموال غير شرعية، إضافة إلى أنه منظمة عسكرية تكنّ لمنطقة الخليج الكره الكثير الذي يتجاوز كره العرب لإسرائيل.

### كوادر حزب الله هم الأكثر تدريبًا

من جهته أوضح الباحث كامل الخطي أن «حزب الله» يشكل النخبة في حركة «السائرون على نهج الإمام» أو «خط الإمام»، فكوادره هم الأكثر تدريبًا والأحسن إعدادًا بين منتسبي التيار العريض الذي يُعرَف باسم «السائرون على نهج الإمام»، مؤكدًا أهمية الدور الذي تلعبه الحركة وخطورته.

ورأى الخطي أن إيران الثورة لم تتوانَ، في الصراع السياسي والحرب الباردة الناتجة عنه في منطقتنا، عن استخدام الأقليات الشيعية العربية كأحد أسلحتها في إدارة الحرب من جانبها؛ إذ اعتمدت على نُخب مجنّدة؛ لكي تعمل رأس حربة لها في توجيه الرأي والمزاج السياسي العام للدفاع عن مواقفها ومواقف الفصائل المحسوبة عليها علنًا في الأوساط الشيعية العربية.

### الولاء الوطني والاستثمار في عامل التمييز

يضيف الخطي قائلًا: «أزعم أنه لو دُرست خارطة توزيع الولاءات السياسية في المجتمعات الشيعية في دول الخليج العربية بدقة، فلن تظهر نتيجة إحصائية لصالح إيران، وربما لن تظهر أي نتيجة إحصائية تدل على قدرة أي فصيل من فصائل الإسلام السياسي الشيعي، على الحصول على أغلبية موالية، لكن طبيعة الأمور في الظاهر لا تسير وفق الواقع الذي قد تشخّصه الدراسة والإحصاء، فالدراسة والإحصاء قد يُنطِقان صمت الأغلبية، على حين أن المشهد الظاهر يقع تحت سطوة أقليات منظمة تمتلك أدوات توجيه وأدوات تعبير تبدو من خلالها للعين المجردة، كأنها ممثل شرعي للغالبية، وهذا الأمر يجلب معه تبعات، أخطرها على الإطلاق تعميق أزمة الثقة، وتعزيز الشكوك في الولاء الوطني، وإدامة قلق ازدواج الهوية».

وأكد أن إيران «استثمرت في عامل التمييز الذي أضرّ الأقليات الشيعية العربية، وشاركها في استثمارها طيف من اليسار واليسار القومي خابت آماله بفشل مشروعه السياسي، ما حوله إلى معارِض للأنظمة القائمة من دون مشروع نهضوي واضح السمات».

### الاتفاق النووي سيجعل إيران تطور مفاعلاتها العسكرية

كما قدّم الدكتور «جاك كارافالي» الأستاذ الزائر بأكاديمية الدفاع في المملكة المتحدة أهم النتائج التي توصل لها في آخر كتبه الذي كان بعنوان: «عصر الكراهية: داعش وإيران والشرق الأوسط الجديد» ومن أهمها أن حزب الله يساعد إيران في تنفيذ عملياتها، إضافة إلى تنامي النفوذ الإيراني في المنطقة، وبخاصة بعد تنفيذ الاتفاق النووي عام ٢٠١٥م الذي ينظر إليه على أنه اتفاق سيئ وحسن في الوقت نفسه، فقد استطاع المفاوض الغربي إقناع إيران ببعض الأمور التي من المستحيل أن تمرّ في السابق، وفيما يتعلق بالجانب السيئ فإن إيران تستطيع الآن تحسين منشآتها النووية والبنية التحتية فيها، وربما تقوم إيران بتطوير أبحاثها في هذا المجال، ومع مرور الوقت تطور قدراتها الحربية وتتفاقم الأمور بشكل أسوأ، ويعتقد الدكتور كارافالي أن الشرق الأوسط يشهد تحولًا وتغيرات متسارعة، وهناك من يريد أن تسود الوحشية والتدمير، وهناك من يريد الاستقرار والأمن، ويجب الوقوف مع من يريد السلام والأمن، والتماس الفرص في هذا العالم المليء بالمشكلات من أجل الغد الذي لا بد من الإعداد له، وذلك بالتوجه إلى جيل الشباب وتطويره؛ لأنه يمثل القادة والمستقبل.


جانب من الحضور

## المؤتمر السنوي للفكر السياسي الإسلامي:

# باحثون يعالجون فكر «الموادَعة» في الفقه الإسلامي




من جلسات المؤتمر

**عُقد** في قاعة معهد الفيصل بالمركز يوم الثلاثاء ٧ ربيع الأول ١٤٣٨هـ/ ٦ ديسمبر ٢٠١٦م المؤتمر السنوي للفكر السياسي الإسلامي بعنوان: «المُوادَعة السياسية في فقه السنة والشيعة والصوفية في العصور الكلاسيكية الإسلامية والمعاصرة».

بدأت فعاليات المؤتمر، التي استمرّت يومين، بمحاضرة افتتاحية لكريستوفر ميلشرت -أستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية في كلية برمبروك بجامعة أكسفورد- بعنوان: «الخلفاء الراشدون: الآراء المتعددة المحفوظة في الحديث»، أعقبتها حلقة النقاش الأولى بعنوان: «مفهوم الموادعة في الفكر الإسلامي»، تحدّث خلالها جان بيتر هارتونغ -الأستاذ في دراسة الإسلام بجامعة سواس في لندن- عن «استقراء تحليلي لمفهوم الموادعة السياسية»، وديفيد أوين -من جامعة هارفارد- عن «الخلافة والشرعية الروحية، والموادعة الفلسفية، ومشكلة الأنظمة القاصرة في مرحلة ما بعد العصر الأموي في الأندلس»، وتناول راينر برونر -من المركز الوطني للبحوث العلمية في باريس- «الإسلام الشيعي المُوادِع في العصور الكلاسيكية والحديثة: بعض الملحوظات المعاصرة»، واستعرض جيريمي كلايدوستي -من أكاديمية فنلندا- «الدستورية بوصفها إستراتيجية موادعة: الحالة التونسية».

ودارت حلقة النقاش الثانية حول «الموادعة السياسية والحركات الاجتماعية السياسية»، وقدّمت فيها ولاء قويسي -من جامعة أكسفورد- ورقة عمل بعنوان: «الموادعة السياسية في خطاب التقليديين الجُدد: العائق المعرفي أمام تجزئة الحداثة للسلطة» متطرقةً إلى الموادعة السياسية في خطاب التقليديين، ومتخذةً من عبدالحكيم واد نموذجًا لذلك، ومعتبرةً أنه هو الذي شكل سردًا واضحًا للدارسين فيما يتعلق بالعواقب الروحية التي يواجهها التقليديون الجدد والناقمون بشكل نقدي للحداثات الإسلامية التي عُرِضت

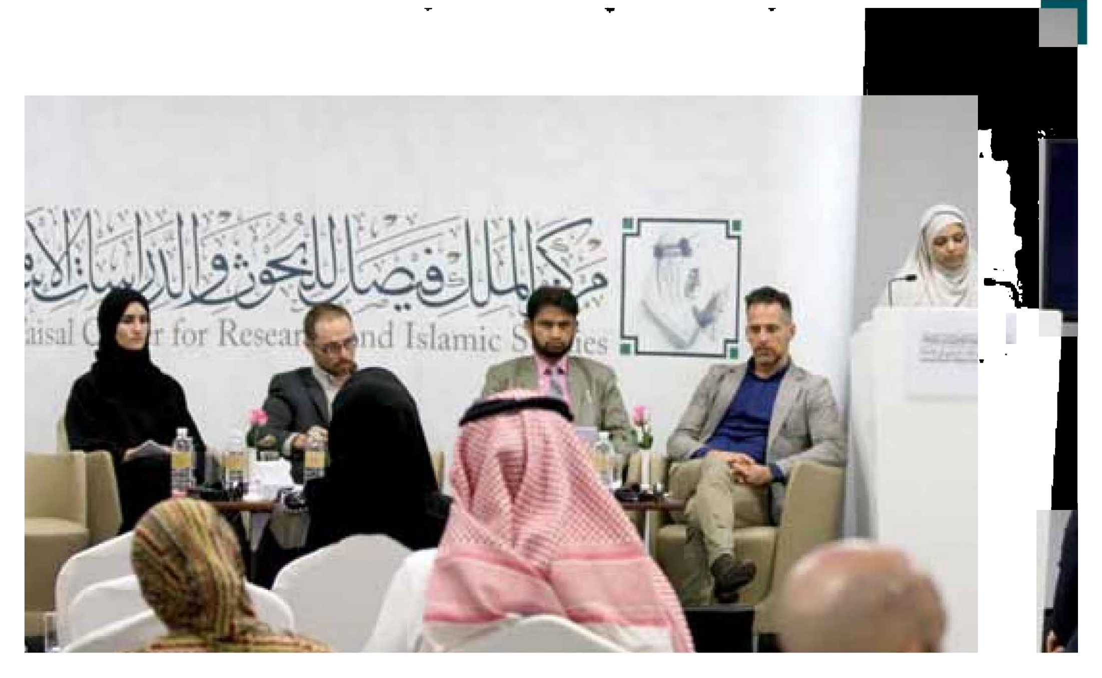
وتُطرّق إليها إبان تلك الحقبة؛ إذ إنهم -كما تذكر المتحدثة- يرفضون بكل صراحة تلك الحقبة، ويرون أننا جميعًا فقدنا شيئًا من الماضي ومُزّق الدين والسياسة والجهاد على حين أننا بكل أسف تجاهلنا الحقيقة الداخلية للجهاد؛ مما أدخَل الإسلام، نتيجة عدم وجود قراءات جديدة، في دوامة الحداثة السائلة التي جعلت العالم الغربي مستمرًّا في المعاناة الأخلاقية والمالية، وإقصاء كثير من التصورات الإسلامية، والمفاهيم المهمة؛ كالمقاومة والاستشهاد، واستبدل بها مفاهيم أخرى كالربح والمصلحة والحرية الذاتية وتحقيق الذات، وإقصاء المفاهيم الاجتماعية المهمة كالجماعة والولاء والتضحية؛ لأنها تعُدّ من يتصرف خارج مفاهيم الحداثة السائلة شخصًا غير عقلاني ولا يسير على الطريق الصحيح.

وتحدث الخبير فؤاد علييف -من جامعة أذربيجان الوطنية- عن «حركة غولن في أذربيجان: موادعة سياسية أم تقيّة؟» طارحًا من خلال حديثه سؤالًا يشكل منطلقًا أساسيًّا لبحثه وهو: هل نعدّ حركة غولن موادعة سياسية في أذربيجان أم لا؟ مجيبًا عن ذلك بأن حركة غولن ظاهريًّا تتبنّى مفهومًا غير مُسيّس للدين؛ إذ إن تلك الجماعة تؤمن أن الإسلام ليس أيديولوجية سياسية أو نظام حكم أو شكلًا للدولة، وهي جماعة فوق السياسية، لكنها وبشكل باطني رغم أنها تبتعد من العمل السياسي الحزبي؛ فإنها تنهمك في التحالف مع الأحزاب السياسية في مقابل الدعم والامتيازات التي تريد أن تتلقّاها منها، وتعمل أيضًا على التغلغل في مؤسسات الدولة والتقدم في المناصب المهمة؛ لهذا تتخذ من الخدمات الاجتماعية التي تقدمها وسيلةً للنفوذ والتغلغل في أجهزة الدولة ومؤسساتها الصلبة كوسيلة للوصول لمرحلة تسمى ما بعد التمكين؛ فبسبب ذلك يرى بعض المختصين أن الجماعة تمارس ما يسمى بـ«التقية السياسية»؛ للوصول إلى المناطق الحساسة في مفاصل الدولة وإن اضطر أفرادها إلى إخفاء مشاعرهم، وفيما يتعلق بما تمارسه تلك الحركة في أذربيجان فقد أشار الباحث إلى أن حركة فتح الله غولن وما تمارسه من الدعوة خصوصًا ما بعد الاتحاد السوفييتي مرّت بكثير من المراحل وحاولت تجديد الإسلام الذي كان ممنوعًا تحت السلطة السوفييتية؛ لهذا فإنها كانت مختلفة في أولى سنوات الاستقلال مقارنة بالحركات الإسلامية الأخرى ذات الطابع الديني، إذ إن كثيرًا من الناشطين الإسلاميين حاليًّا يصفون حركة غولن بأنها مؤامرة ولها أهدافها السياسية، وعن الأيديولوجيات التي استمدت منها جماعة غولن منهجها ورؤيتها فقد أشار إلى أنها أخذت أفكارها من النورسية المنسوبة إلى سعيد النورسي، واختتم الباحث حديثه بأن


جانب من الحضور

حركة غولن هي حركة اجتماعية تندمج في المجتمع بهدف الإصلاح، وبالتدرج تعادي النظام القائم بطرائق ملتوية، وفيما يتعلق بمحاربتها من تركيا خصوصًا بعد الانقلاب الذي حدث مؤخرًا، فقد قام الرئيس التركي رجب طيب أردوغان بزيارة أذربيجان مطالبًا القيادات هناك بإغلاق المدارس والمنشآت التي يمتلكها غولن وتسليمها للسلطة؛ لأن لديهم أهدافًا باطنية توسعية، وهذا ما شعرت به حكومة أذربيجان.

وتناول الباحث السيد علي الموسى «الإخباريون الشيعة ومنهجهم المتصالح مع الواقع السياسي الحاكم: علماء البحرين نموذجًا» متحدثًا في بداية الأمر عن نشوء المدرسة الإخبارية وارتباطها باسم «الإخباريون» وهم الذين يشتغلون بالتاريخ، وعندما جاء الإسلام ارتبطت تسميتهم بمن ينقل الحديث النبوي، وهكذا عُرف هذا العلم بعلم الأخبار، وعُرف عنه اعتماد نقله عن الرواة والمحدثين أو الإخباريين. وكان قدماء الإخباريين يسمّون بأصحاب الحديث، وكانوا موجودين لدى أهل السنّة والشيعة على السواء. ولعلّ أقدم نص يتحدّث عن الإخبارية بوصفها فرقة قائمة ضمن المذهب الشيعي الإمامي هو ما ذكره الشهرستاني في كتابه الشهير «الملل والنحل»؛ إذ وصفها بأنها طائفة تأخذ بظاهر الرواية وصريح لفظها من دون تأويل أو استنباط، واستخدم الإخباريون الشيعةُ بعد الغيبة الكبرى -كما يذكر الباحث- بعضَ الأساليب السنية. وعلل أسباب نشوء المدرسية الإخبارية بردّة الفعل القوية أمام فتح الباب للاستنباط وقبول الخبر والتسامح في الإسناد، كما أن المنهج الإخباري أصبح يعتمد متأخرًا على الكتب الإخبارية الأربعة كالكافي والتهذيب وغيرهما من الكتب الشيعية الشهيرة. وفيما يتعلق بالتسامح السياسي ومنهج التصالح مع واقع السلطة في البحرين فإنهم أثبتوا إيمانهم بضرورة التعايش انطلاقًا من رواية الكاظمي: «لا تذلوا رقابكم بترك سلطانكم» وما مرّت به البحرين من حكومات مختلفة




واتحاد الموقف الشيعي المتسامح حولها أكبر دليل، ولنا في تجربة سليمان المدني عام ١٤٢١م والخطبة التي ألقاها في يوم الجمعة إبان تلك الحقبة خير دليل وبرهان.

ورصد محمد غزبولاييف -من الأكاديمية الروسية للعلوم- «النقاشات الفقهية حول الهجرة في القوقاز بعد انهيار إمامة شامل: الرسالة الشريفة التي كتبها العلامة الداغستاني عبدالرحمن الثغوري» إذ إنه في عام ١٨٦١م أُعدم كثير من الإسلاميين في شمال القوقاز؛ مما أدى إلى حدوث هجرات كثيرة من شرق القوقاز إلى شمالها، ثم عادت الأمور إلى الهدوء خصوصًا مع عبدالرحمن الصخوري، وبدأ يتكون ما يسمى بالحوار الإسلامي لكن ما كتبه رجب محمد الإمام في بحثه «إقامة البرهان على ارتداد البرهان والمجتمعات التقليدية» المتضمن أن على كل مسلم أن يهاجر بعيدًا من الحكم الشامل؛ أدى إلى نشأة حركات مهمة في داغستان، لعل أبرزها تلك التي قادها عبدالرحمن السفوري.

واستؤنفت فعاليات المؤتمر في اليوم الثاني بمحاضرة افتتاحية لروبرت غليف -أستاذ الدراسات العربية في جامعة إكستر البريطانية- عن «الموادعة والشرعية السياسية: الآراء الشيعية في السياق الإسلامي على النطاق الأوسع»، وتحدّث الدكتور سعود بن صالح السرحان -الأمين العام للمركز- عن: «الفكر المُوادِع والمفكّرون»، ثم بدأت فعاليات حلقة النقاش الثالثة، وتحدّث فيها الدكتور سعود السرحان عن «الصبر على ما نحن فيه خير من الفتن: نشأة الموادعة السياسية في الفكر السنّي»، وشرح الباحث منصور بخاري «فقه الإمام سعيد النورسي في التعامل مع الحاكم الجائر»، وقدّم بومدين بوزيد -وكيل وزارة الثقافة الإسلامية في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالجزائر- ورقة عمل عن «الجزائر التصوّف: بين التوظيف السياسي والتأويل الثقافي»، وتناول قيوم سروش -من مكتب مجلس الأمن القومي في أفغانستان- «العودة إلى الموادعة في مقابل الإسلام السياسي: حالة آية الله محمد إسحاق فياض».

وحملت حلقة النقاش الرابعة عنوان: «ظواهر مستمدّة من مفهوم الموادعة السياسية»، وقدّمت فيها الباحثة تبسم بارفين -من جامعة الملة الإسلامية في الهند- ورقة عمل «السلفيون والموادعة السياسية في الماضي والحاضر» تناولت فيها السلفيين والموادعة السياسية في الماضي والحاضر، متطرقةً في مستهلّ حديثها إلى أن توحيد الربوبية والألوهية لدى السلفيين لا بد أن يكون على نهج الإسلاميين الأوائل وتطبيق أعمالهم لأنهم يطبقونها عن رسول الله وخاتم الأنبياء واصفين بذلك أي خلاف للمنهج الصحيح بالبدعة، وأن السلفيين -وفق تعبيرها- تعاملوا مع الدعوة الإسلامية بالطريقة الصحيحة على حين أن هناك تيارات حاليًّا تنتسب للسلفية لا تطبق الدعوة السلفية تمامًا، ولها أطماع خفية، وتريد الوصول إلى السلطة تحت شرعية الدين كما حدث مع إيران وثورة الخميني المشهورة، وتحدث أليساندرو كانشيان -الباحث في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن- عن «لستُ سوى مزارع قرويّ ودرويش.. بين الموادعة السياسية والقيادة الروحية: التصوف الشيعي المبكّر وتحدي الحداثة»،

وتناولت ليلى مقبول -الباحثة في جامعة أوسلو بالنرويج- «التقوى وسياسة الوعظ بين الداعيات السعوديات» مشيرةً إلى أنها اجتمعت مع مجموعة من الداعيات السعوديات، وتناقشت معهن حول تجنبهن القضايا السياسية؛ لتجيب إحداهنّ عن ذلك بأنها تحاول أن تركز على القضايا الاجتماعية ذات الفوائد الأكثر أهمية، ومعتبرةً أن السياسة هي عالم الرجال، وأنه -وفق الباحثة مقبول- قد نشأ أسلوب جديد للداعيات السعوديات، وهو ما يسمى «بالداعيات المثقفات» إذ إنهن -أي الداعيات- متضامنات مع رؤى المملكة وسياساتها إلا أنهن في الوقت نفسه يشاركن في المسائل السياسية برؤاهن وتطلعاتهن من دون فرضها معتمدات على رأس مالهن الفكري والمالي الشرعي، واستعرض محمد شهيد حبيب -من جامعة حامية لاهور في الهند- «الحوار الداخلي بين المُوادعين وغير الموادعين من المنظور الفقهي السني والصوفي والشيعي».

ويُذكر أن إدارة البحوث في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ستُصدر كتابًا يتضمن أوراق هذا المؤتمر السنوي.

## وفد رفيع من مؤسسة راند الأميركية يزور المركز



**استقبل** الأمير تركي الفيصل -رئيس مجلس الإدارة- في مكتبه بالمركز يوم الأحد ٥ ربيع الأول سنة ١٤٣٨هـ/ ٤ ديسمبر ٢٠١٦م وفدًا رفيعًا من مؤسسة راند RAND الأميركية، برئاسة مايكل دي ريتش الرئيس والمدير التنفيذي للمؤسسة. وجرى خلال اللقاء مناقشة بعض الموضوعات التي تشغل العالم في الوقت الراهن، وتناوُل عددٍ من الأفكار التي تُسهم في تحسين السياسات ومواجهة التحديات عبر البحث والتحليل لدعم اتخاذ القرار المناسب.

وأكّد الأمير تركي الفيصل خلال استقباله وفد المؤسسة أن الدول والجهات الحكومية والخاصة باتت بحاجة ماسّة في هذا العصر إلى الاعتماد على بيوت الخبرة والبحث في العالم، مشيرًا إلى أهمية الخبرة والبحث والتحليل في الخروج بأفكار خلّاقة غير تقليدية تقوم على الأدلة في بيئة صناعة القرار في ظلّ الأزمات السياسية والاقتصادية والعسكرية التي يعيشها العالم.

وتأتي مثل هذه الزيارات في إطار سعي المركز إلى توثيق أوجه التعاون والعلاقات الثنائية مع مختلف المؤسسات والمنظمات المحلية والإقليمية والدولية العاملة في مجالات البحوث والدراسات الإستراتيجية.

وتعدّ مؤسسة راند الأميركية، التي تأسّست عام ١٩٤٨م، منظمةً بحثيةً غير ربحية، تساعد على تحسين السياسات ودعم اتّخاذ القرار من خلال البحث والتحليل، وتقوم بعمل بحوثها -على مدار سبعة عقود تقريبًا- بتكليفٍ من الجهات الحكومية والمنظمات والمؤسسات الدولية الخاصّة، واقترن اسمها بالبحث والتحليل الموضوعي في أهم القضايا؛ مثل: الطاقة، والتعليم، والصحة، والاستدامة، والنمو، والتطوير، والأمن، والعدالة، والبيئة، والشؤون العسكرية، للمساعدة على جعل العالم أكثر أمنًا وسلامةً، والناس أكثر صحةً وازدهارًا.



ماجد الحجيلان
رئيس التحرير

# ٤٠ عـامًا

**بحلول** هذا العام الميلادي تبلغ «الفيصل» عامها الأربعين؛ إذ تستكمل أربعة عقود منذ إصدارها الأول عام ١٩٧٧م.. سنوات طويلة مرت اعترى خلالها السياسة والثقافة والصحافة ما اعتراها مما يعرفه كل متابع وقارئ. وظلت المجلة وفيّة لموعدها الشهري، تتفاعل مع المتغير وثابتها الوحيد خدمة القارئ العربي حيث كان.

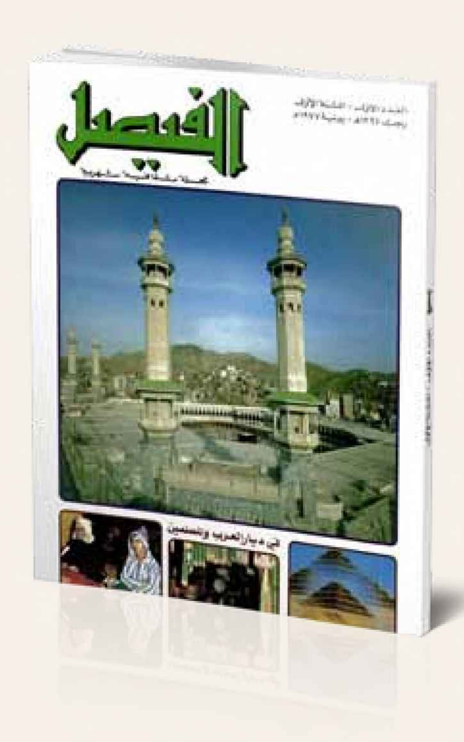
ففي الوقت الذي يتوقف فيه عدد من الصحف والمجلات التزمت مؤسسة الملك فيصل الخيرية ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية برسالة الفيصل. وظل القرّاء وعشاق المجلات الثقافية هم عمادها الأول، وكان وفاؤهم للمجلة مصدر اعتزاز القائمين عليها، ومبعث حرصهم على الاستمرار وتجاوز العقبات التي تعتري صحافة اليوم؛ من تعثر التوزيع، وقلة التمويل الإعلاني، وتكاليف الورق والطباعة، وأخيرًا هجرة جماعية للقراء من المطبوع إلى الإلكتروني.

قبل عام من الآن أعلنت الفيصل عن رؤية جديدة للمجلة صدر منها حتى الآن خمسة أعداد مزدوجة هذا سادسها، غيرت المجلة حجمها الورقي، وزادت عدد صفحاتها وموادها، وأنشأت موقعًا إلكترونيًّا وحسابات إعلام اجتماعي، وأضافت (كتاب الفيصل) ليكون هديتها لقرائها مع كل عدد، وشملت الرؤية الجديدة انفتاحًا على كل ما هو ثقافي، كما واكبت المجلة أحداثًا لا غنى لقارئ اليوم عن مطالعتها والتفاعل معها.

وقد نشرت المجلة خلال العام المنصرم عددًا كبيرًا من المقالات والدراسات والتحقيقات والنصوص والترجمات التي انفردت بها، وكانت الملفات الثقافية الكبرى في كل عدد هي عنوان المجلة الأول؛ إذ تختار هيئة التحرير موضوعًا ثقافيًّا آنيًّا وتستكتب له أبرز المعنيين، بما يقدم للقارئ جرعة معرفية غنية في موضوع واحد من زوايا متعددة وآراء مختلفة.

وكما تعتز المجلة بما تلقته من قرائها وكتابها من ثناء على ما تنشره؛ فإننا نثمن عاليًّا ما طالعناه من نقد نثق أن مردّه حرص القارئ على إيصال صوته إلى مجلته، وفي الحالين فإن المجلة تعتذر عن عدم نشر هذه الرسائل على صفحاتها التزامًا من هيئة التحرير بالخط المهني الذي اعتمدته للمجلة، غير أننا جميعًا نسعد بما عبر عنه مثقفون في منابرهم الخاصة تجاه الفيصل.

وبهذه المناسبة الأربعينية فإن الفيصل ستعمل على ملف خاص بمسيرة المجلة، تستعيد فيه بعض تاريخها وتتناول حاضرها، وترحب المجلة بمشاركات القراء ممن قرأها وعرفها قبل عقود، أو ممن انضم إلى قرائها اليوم، من كتّاب المجلة وممن عمل فيها أو تعاون معها. كل ذكرى، كل موقف مع الفيصل سننشره في هذا الملف المقبل، وبين العدد الورقي والإلكتروني سيطالع القارئ




شيئًا من تاريخ المجلة وأثرها الذي صنعته في الحياة الثقافية لمتابعيها.

كل شيء تغير في الظروف المحيطة بالصحافة الثقافية، غير أن الثوابت الأساسية بقيت كما هي، فالثابت هو المادة الثقافية الرصينة، والمتغير هو موضوعها وآلية نشرها وإخراجها.

لقد بلغتنا مشاعر عدد من متابعي المجلة ممن يذكر أن أول مادة صحافية نشرها في شبابه كانت في الفيصل، فقد اتسعت صفحاتها في ذلك الحين لمشاركات الشباب وعشاق الأدب والشعر والفنون من الجيل الغض، وكان ذاك منهج معظم الصحف والمجلات، أما المتغير اليوم فلم تعد الصحف والمجلات هي المنبر الوحيد الذي يستطيع فيه الجيل الناشئ أن يعبر عن نفسه وأن يطور مواهبه الكتابية، فقد أتاحت وسائل الاتصال الجديدة لكل مبدع مهما بلغت سنه وخبرته أن يكتب وينشر ويتفاعل مع قرائه من دون الحاجة إلى وسيط صحافي يراقبه ويقيمه.

ولا بد من تحية يقدمها الفريق العامل على إعداد مجلة الفيصل لكل قارئ ظل وفيًّا لمجلته حريصًا على اقتنائها في مكتبته، وشكر خاص لكل من عمل في هذه المجلة من الزملاء الذين غادروا إلى مواقع أخرى، وللمئات من الكتاب والصحافيين الذين راسلوا المجلة ونشروا فيها أعمالهم، وستبقى الفيصل بدورها على العهد في خدمة القارئ العربي لتواصل رسالتها الثقافية.

**“ ترحب المجلة بمشاركات القراء ممن قرأها وعرفها قبل عقود، أو ممن انضم إلى قرائها اليوم، من كتّاب المجلة ومن عمل فيها أو تعاون معها. كل ذكرى، كل موقف مع الفيصل سننشره في هذا الملف المقبل ”**

## من الاستغلال السياسي إلى العنف والتهميش

# بلاد الأقليات الهائلة







**فور** الإطاحة بصدام حسين في العراق قبل أكثر من عقد نبّه باحثون إلى احتمال عودة البلاد إلى «مكوناتها الأساسية» ذلك أن الدكتاتوريات، ولطبع أصيل فيها، تطحن الهويات الفرعية والانتماءات بجميع أشكالها لتصهرها في شخص الزعيم وحزبه. وفور الانفكاك من ربقة الاستبداد تظهر على السطح أشكال جديدة من الولاءات والانتماءات بما يعكس نسيج المجتمع الحقيقي. ولمّا كانت السلطة قد أخفقت على مدى عقود في إيجاد هوية وطنية جامعة تتسع لجميع الأطياف؛ انبجست هذه الهويات الفرعية في صورة «هويات قاتلة» على ما يصفها أمين معلوف في كتابه الشهير.

وقد كان ما كان في العراق الذي زالت سلطته المركزية حينها، وتبين أن تشظّي الدولة العربية احتمال حاضر لا يمنعه إلا القوة القاهرة، وحيثما وجّهتَ بصرك في المنطقة العربية اليوم وجدتَ صراعًا منفجرًا في شكل حروب متناسلة لا حرب واحدة بجبهة واحدة وفريقين ككتلة صماء، فإن لم تجد فالأرجح أن بذرة الصراع موجودة وكامنة بانتظار اللحظة المناسبة. هذه البذرة تكمن في الاختلاف.. وجود أقلية تريد اعترافًا بكيانها وأحيانًا ما هو أكثر من ذلك.. أقليات لها خصائص مختلفة لا بد أن تعلن عن نفسها في لحظة ما، وهنا يلتقط السياسي الغربي أو الشرقي فرصة التدخل بذرائع لا حدّ لها.

إنها أقليات فريدة في منطقة هي أقدم بقاع الأرض وأغناها بالحضارات، أقليات قد تكون محدودة العدد لكن هائلة التأثير.

ويبقى السؤال الأكبر: هل هذه المقاربة الرمادية هي الآلية الوحيدة لتناول موضوع «الأقليات» في المنطقة العربية؟ أليس التنوع والتعدد ثراء؟ ألم يكن المجتمع العربي والإسلامي منذ فجره الأول غنيًّا بالأعراق واللغات والأديان؟ ألا تغتني المكتبات العربية بنتاج أفراد ينتمون إلى أقليات؟ ألم يسهم هؤلاء في المنجز الحضاري العربي من قيادة الجيوش إلى ريادة العلوم الطبيعية؟

تُخصص الفيصل ملف هذا العدد لتناول موضوع الأقليات في العالم العربي، وتختار عامدةً غلافًا معبرًا عن ثراء هذا التنوع وجماله كما تعكسه الأزياء، وكما يصوّره تراث كل أقلية في المنطقة العربية على اتساعها، إنها محاولة لإبراز المسكوت عنه في معنى التعددية وحيوية الاختلاف، وكيف يمكن أن تكون الانتماءات والهويات مصدرًا خلاقًا للإبداع الإنساني لا مبعثًا للشقاق والتناحر.

ويمثل هذا الملف تناولًا صحافيًّا موجزًا قياسًا إلى ضخامة موضوع الأقليات وتنوعها إلى عرقية ودينية ومذهبية، فضلًا عن السجال الكبير حول ما يمكن أن يصنف أقلية أو أكثرية من حيث الإحصاء أو التاريخ... إنها ومضة من الضوء على ملف واسع نضعها بين يدي القارئ.




## سؤال الهوية

# الأقليات في الوطن العربي سلاح ذو حدّين

**حسين جواد قبيسي** كاتب وباحث لبناني

**تكتسب** موضوعة الأقليات في المنطقة العربية حرارةً طاغية، وأهمية استثنائية بعدما باتت في قلب الأحداث الساخنة، بل الملتهبة في المنطقة العربية، وهي أحداث شبيهة بحرب عالمية تختلف عن الحربين العالميتين السابقتين، باتخاذها طابعًا مختلفًا ووجوهًا مختلفة، وأبرز هذه الوجوه الحرب التي تشنها المنظمات الإرهابية على الأقليات في الدول العربية المكتوية بلظاها. غير أن أسئلة كثيرة تحيط بمسألة الأقليات في الوطن العربي: لماذا يكون التعدد الثقافي في نسيج الدول الاجتماعي أمرًا إيجابيًّا، ودليلًا على الديمقراطية يستحق الثناء في المجتمعات الغربية، ويصبح أمرًا سلبيًّا ومدعاةً للرثاء، ويستوجب التقسيم بجعل هوية سياسية مستقلة لكل أقلية، يتشكل منها نسيج الوطن العربي الاجتماعي؟ وقبل ذلك، ما معنى أقليات؟ وكيف يكون لكل منها هوية ثقافية، حتى يستوجب الأمر الكلام على هوية سياسية؟



قبل الحرب الداعشية، كانت موضوعة الأقليات موضع حوار ومناقشات بين المفكرين والسياسيين والمثقفين والباحثين، تجري على صفحات المجلات والجرائد، وفي سجال يحتدّ حينًا ويخفت، وكان في جميع الأحيان يستند إلى نظريات ومبادئ فكرية استمدها العائدون من المعاهد والجامعات الأوربية والأميركية؛ فالدولة/الأمة الحديثة التي تكوّنت في الغرب، قامت على أساس من تطابق الهوية السياسية مع الهوية الثقافية كما نادى به فلاسفة السياسة والاجتماع منذ عصر الأنوار. لكن بقيت هناك خلافات بين المدرستين الفرنسية والأميركية حول تعريف الهوية الثقافية الناشئة عن الاختلاف في تعريف مفهوم الثقافة نفسه. هذا الاختلاف كثير التشعب، ويحتاج إلى دراسة لا يتسع لها المجال هنا والآن. ونكتفي بذكر ما هو مشترَك بين المدرستين، وهو توافر معايير عدّة في الهوية الثقافية لقوم من الأقوام، أقلُّها لغة مشتركة، ودين مشترك، وتاريخ مشترك، وطموح مشترك. إذ تتداخل علومٌ كثيرة في دراسة الأقليات كالسوسيولوجيا السياسية، والأنثروبولوجيا الثقافية، وتاريخ الحضارات، وعلم الوراثة. فهذه الموضوعة القديمة الجديدة تتجدد مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحدث في الحقب التاريخية المختلفة، كما تنطوي على صراعات سياسية واجتماعية واقتصادية تتخذ شكل صراعات عرقية إثنية، أو دينية مذهبية.

### التواطؤ مع الإمبريالية

ومع أنه يجب أن يُنظر إلى تصنيف الأقليات الدينية والإثنية واللغوية في ضوء هذه العلوم، فإن النخب الفكرية

والسياسية في الوطن العربي قلّما تناولها، مخافةَ اتّهامها بالتواطؤ مع القوى الغربية والإمبريالية حتى الصهيونية الساعية إلى تفتيت المنطقة العربية وتقسيمها، إذ لا بد أن نلحظ أن مسألة الأقليات كانت موضع اهتمام الدول الخارجية لاستخدامها في مشروعات الاحتلال والهيمنة والتقسيم؛ فقد كانت الدولة العثمانية في مرحلة صعودها وقوتها، تميز بين الطبقة الحاكمة والرعايا، وتقسم الرعايا على أساس نظام الملل العثماني الذي أعطى لكل طائفة حق إدارة شؤونها الدينية بنفسها، وبناء مؤسساتها التربوية، والثقافية، والاجتماعية، وإدارة أوقافها عبر مجلس لكل منها دون تدخل مباشر من جانب الدولة، ثم ما لبث نظام الملل العثماني الذي استمرّ العمل فيه طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، أن تحول في مرحلة انحدار السلطنة وضعفها، إلى سبب لتفسُّخها من الداخل بعد هزائمها العسكرية منذ أواسط القرن الثامن عشر، أمام هجمات الدول الأوربية، وبخاصة مع حملة نابوليون بونابرت في أواخر ذلك القرن من أجل احتلال مصر وبلاد الشام تمهيدًا لاحتلال الأستانة وإنهاء الدولة العثمانية، مستخدمًا أسلوب التعاطف مع طوائف بلاد الشام ومصر، واستمالة زعماء الأقليات الدينية والعرقية واللغوية، ومساعدتهم على إقامة أنظمة ديمقراطية على النمط الغربي، وإنقاذهم من الحكم العثماني الاستبدادي. وعلى الرغم من فشل مشروعه السياسي والعسكري، فإن الدولة العثمانية واجهت مطالب تلك الأقليات التي عُرِفَت بالمسألة الشرقية بالمزيد من القمع والإرهاب من جهة أولى، والقبول ببعض الإصلاحات والتنظيمات المفروضة من الخارج الأوربي من جهة ثانية. لكن تلك التدابير زادتها ضعفًا وباتت تُسمّى الرجل المريض، والجثة شبه المهترئة، فخسرت كثيرًا من ولاياتها البلقانية والعربية، وتحولت مسألة الأقليات الدينية، والعرقية، والقومية، واللغوية، والجماعات القبلية والعشائرية، إلى منطلق لتدمير الدولة من الداخل، وقيام أنظمة من الحكم المحلي تحت السيطرة الأوربية.

كانت لمسألة الأقليات في الشرق الأوسط تسمية أخرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهي: المسألة الشرقية، وقد أطلقت الدول الكبرى آنذاك (بروسيا، وروسيا، وفرنسا، وبريطانيا) هذه التسمية على الملل التي كان نظام الحكم العثماني يقرُّ بها، ولكن منضوية تحت حكم السلطان وسلطته المطلقة. هذه الملل هي التي أصبحت فيما بعد تُدعى أقليات، وكانت خليطًا من العرب والكرد والأرمن والشركس والسريان والمسيحيين بطوائفهم المختلفة، واليهود والمسلمين بمذاهبهم المتعددة، علاوةً بطبيعة الحال على الترك وغيرهم.. والحق أن مجموع هذه الأقليات أو الملل كان يكوّن النسيج الاجتماعي الفسيفسائي المتنوع والمتعدد، فهو خليطٌ من الأقوام والقبائل والأديان والمذاهب والأعراق والألسن.

قبل الحكم العثماني وقبل المسألة الشرقية، كان هناك ما عُرِف بعصر الدويلات حينما كان الحكام يستقلّون في مساحة جغرافية يسمونها باسم القبيلة التي ينتمون إليها، كدولة بني حمدان، ودولة بني بويه... تمامًا مثلما كانت الدول الإسلامية نفسها تتسمّى باسم جد القبيلة، كدولة بني أمية (الدولة الأموية)، ودولة بني العباس (الدولة العباسية)، والدولة الفاطمية، والدولة الأيوبية. حتى الدولة العثمانية نفسها تسمّت باسم جد القبيلة التركية عثمان.

### معان سلبية وإيجابية

ومع أن الدول التي تخلو من الأقليات نادرة جدًّا، فإن مفهوم الأقليات في بلادنا بات يحتمل كثيرًا من المعاني السلبية والإيجابية، في ظل مشروعات تفكيك الأرض والهوية والشعب، إذ تصبح هويات الأقليات من دون هوية جامعة، ويطغى فيها الخاص دومًا على العام: إذا كانت الهوية الجامعة هي الوطن يصبح المواطنون جميعًا أكثرية مطلقة، ولاؤهم للوطن، من دون أن ينتفي وجود أقليات ذات انتماءات ثقافية مختلفة؛ أما إذا انتفت الهوية الجامعة انفتح باب هويات الأقليات على مصراعيه، وانتفى الولاء للوطن الجامع، واستأثر الانتماء الثقافي وحده بهذا الولاء. فأسوأ ما في الكلام على الأقليات في العالم العربي هو السعي إلى إلباس هذه الأقليات لبوسًا سياسيًّا يؤدي إلى إقامة كيانات سياسية

**لماذا يكون التعدد الثقافي في نسيج الدول الاجتماعي أمرًا إيجابيًّا ودليلا على الديمقراطية يستحق الثناء في المجتمعات الغربية، ويصبح أمرًا سلبيًّا ومدعاةً للرثاء، ويستوجب التقسيم بجعل هوية سياسية مستقلة لكل أقلية يتشكل منها نسيج الوطن العربي الاجتماعي؟**



بعدد الكيانات الثقافية، وتذرير العالم العربي إلى أقصى حدّ؛ وأفضل ما في الكلام على أقليات العالم العربي هو إحقاق حقوقها الثقافية في إطار وحدة سياسية جامعة، إذ يذهب كثير من الدراسات إلى أن الغالبية العظمى من سكان الوطن العربي (٨٠ ٪) يتحدثون اللغة العربية كلغة أصلية، ويدينون بالإسلام، وينتمون سلاليًا إلى العنصر السامي الحامي، وأن الأقليات الإثنية في المجتمع العربي تختلف عن الأغلبية في أحد المتغيرات الأربعة الآتية: اللغة، والدين، والعرق، والعادات والتقاليد والسلوك، أو ما يُعرَف في علم أنثروبولوجيا الثقافة بالعقلية. السؤال البديهي الذي يطرح نفسه في سياق الكلام على حقوق الأقليات هو: ماذا عن حقوق الأكثرية؟

كانت للدين في منطقة الشرق الأوسط أهمية فائقة في الحضارات المختلفة التي سادتها. وهناك أديان ومذاهب في هذه المنطقة غير متحدرة من الأديان التوحيدية الثلاثة، بل هي من أديان أخرى. فمن المهم إذًا من الناحية التاريخية والثقافية النظر إلى هذه المنطقة على أنها ملتقى الديانات، والبوتقة التي انصهرت فيها الانتماءات الدينية والعرقية المختلفة بين آسيا وإفريقيا وأوربا. فإذا اعتمدنا الدين معيارًا وجدنا أن هناك وثنيين ومسلمين ومسيحيين ويهودًا ومجوسًا، وصابئة وأزيديين وعبدَة الشيطان.. وإذا اعتمدنا المذاهب الدينية معيارًا وجدنا مسيحيين عربًا (روم كاثوليك، وروم أرثوذكس، وموارنة، وأقباطًا، وبروتستانت، وإنجيليين، وفرنسيسكان، ومريميين)، ومسيحيين غير عرب (أشوريين، وسريان، وكلدان) وسنّة (مالكية، وشافعية، وحنفية، وحنبلية) وشيعة (جعفرية وإثني عشرية، وسبعية، وعلويين، ودروزًا، وإسماعيليين، وأباضيين، وزيديين) وفرقًا مختلفة داخل هذه المذاهب. وإذا اعتمدنا الأعراق واللغات تحصلت لدينا الأقليات الآتية والموزعة على مختلف المجتمعات العربية: كرد، وفرس، وترك، وتركمان، وشركس، وشيشان، وهنود، وبلوش، وأفغان، ويونان، وأرمن، وبربر، أو أمازيغ (وفيهم شاوية، وقبائلية، وشلوح، ومزابيون) وغجر، ونور، وطوارق، ونوبيون بجا (ومنهم البشارية) وسيويون، وهوسا، وقبائل صحراوية، وقبائل نهرية وشبه نهرية، وبدو، ورُحَّل، وبانتو، وأفارقة وزنج، ومولّدون (في موريتانيا) أحباش، وباكستانيون، وفيلبينيون.

فإذا كان الوطن العربي موطن الأقليات لأنه مهد الحضارات القديمة، وقلب العالمين المسيحي والإسلامي، فإن مسألة الأقليات ليست عربية فقط، بل هي ظاهرة عالمية؛ فمع ظهور أفكار الديمقراطية وحقوق الإنسان وحق تقرير المصير في النصف الثاني من القرن العشرين أصبح من الصعب إنكار حق الأقليات العرقية أو الدينية في المساواة. في القرن الماضي كانت عملية التخلي عن هوية الأقلية لصالح هوية الأغلبية أمرًا شائعًا، لكن الأقليات ترفض اليوم التخلي عن هويتها الثقافية، ولا سيّما تلك الناشئة عن الهجرة، سواء كانت طواعية بدوافع اقتصادية أو اجتماعية، مثل هجرة الأتراك للعمل في ألمانيا، وهجرة الهنود والباكستانيين وغيرهم إلى دول الخليج العربي، وهجرة أبناء مستعمرات آسيوية وإفريقية سابقة إلى بلدان الاستعمار السابقة (المملكة المتحدة، وفرنسا وهولندا)، أم كانت قسرية (تهجير)، حين يُطرد سكان من ديارهم بالقوة إلى مكان آخر يصبحون فيه أقلية، مثل تهجير الأرمن من شرقي الأناضول، والشركس من القفقاس الشمالي، والمسلمين من مينمار (بورما) إلى بنغلادش، والمسيحيين إلى تايلاند. وهناك

أيضًا الأقليات الناشئة عن الغزو والاحتلال والاستعمار الاستيطاني، كالغزو الاستيطاني الصهيوني لفلسطين؛ إذ كان اليهود أقلية بين العرب، الذين تحولوا بعد قيام الكيان الصهيوني إلى أقلية في بحر المستوطنين الصهاينة. كما تحوّل سكان أميركا الأصليون من أكثرية مطلقة إلى أقلية تكاد تنقرض بعدما احتل الأوربيون أرضهم، وأبادوا معظمهم. والولايات المتحدة نفسها هي خليط من الأقليات، ففيها ممثلون لجميع أعراق العالم تقريبًا. كما تضم أجناسًا وفئات مختلفة الهويات الإثنية. وفيها أكثر من ٢٥٠ طائفة دينية مذهبية مسيحية إضافة إلى الأقلية اليهودية (١,٨ ٪) والإسلامية، والسيخية، والبهائية، والبوذية، وغيرها. وتعد مسألة التمييز العرقي بين البيض الأوربيين والسود والأفارقة والمكسيكيين من أهم المشكلات في الولايات المتحدة. كذلك تضم الصين ٥٥ أقلية قومية، علاوةً على الأقليات الدينية كالبوذية والكونفوشية والطاوية واللامية - التبتية، والمسيحية والإسلامية. كما يضم الاتحاد الروسي أقليات قومية عرقية يصل عددها إلى أكثر من ١٢٨ أقلية كالتتار والأوكرانيين والتشوفاش والبشكير والروس البيض والموردوف والألمان، ومن الداغستان والشيشان والأوسيت والأديغة والشركس. وفي تركيا أقليات عرقية تصل نسبتها إلى أكثر من ٣٠ ٪ من السكان. وفي المملكة المتحدة وكذلك في فرنسا، أقليات أوربية وأخرى وافدة من مستعمراتهما السابقة، كالعرب والهنود والأتراك وغيرهم، إضافة إلى عشرات الطوائف المذهبية والعرقية الأخرى. وقد حصل الويلزيون والأسكتلنديون على حكم ذاتي، وأصبحت لهم برلماناتهم الخاصة بهم. وتواجه فرنسا ضغوطًا لمنح البريتانيين والكورسيكيين حقوقهم الثقافية. كذلك يطلق الكاتالونيون في إسبانيا اسم الدولة على إقليم كاتالونيا. وفي تركيا أقليات تصل نسبتها إلى أكثر من ٣٠٪ من السكان.

### حق اختلاف البشر

فإذا كان هذا الاختلاف بين الجماعات طبيعيًّا، فمن الطبيعي إذًا أن يكون الاعتراف بحق اختلاف البشر طبيعيًّا أيضًا، ولذا فإن الدساتير والقوانين تُقِرُّ هذا الحق في أول سلّم الإنسان. وهذا ما يجعل التعايش ممكنًا، بل سببًا للرقي والتحضر والتقدم، بالتفاعل بين الجماعات البشرية، وتبادل خبراتها، خلافًا لما هو قائم بين جماعات الحيوان من صراع وتوحش وتنابذ. والحضارات الإنسانية هي بالضبط ثمرة هذا التعايش والتلاقح الفكري الذي تُسهم فيه جميع الجماعات والشعوب والأقوام على مرّ تاريخ التعايش فيما بينها. وبمقدار نجاح إدارة الاختلاف بين الأقوام والشعوب يُقاس مدى الرقي الإنساني وتطوّر الأمم؛ فالصراع بين الأقوام المختلفة هو موروث عصور بائدة من الاجتماع البشري.

وإذا كانت الأمم المتحدة هي الشكل الذي تصبو إليه في طريق تقدمها الحضاري، فإن الأمم المتحدة ما زالت دون المستوى الذي تطمح إليه الإنسانية، وهو أعلى سقف جامع، وتوجد دونه سقوف جامعة أخرى، كسقف الاتحاد الأوربي الذي صنع هوية مشتركة لأوطان خاضت فيما بينها أعتى وأعنف حربين متتاليتين في النصف الأول من القرن الماضي، ثم انضوت تحت هوية واحدة. ويسعى أقوام آخرون في أماكن من العالم إلى خوض التجربة نفسها في الاتحاد الإفريقي والاتحاد الروسي والاتحاد الأميركي. ودون هذا السقف هوية أخرى جامعة هي الهوية الوطنية التي تعترف لجميع مواطنيها بحق المعتقد الديني وبحق التعبير والانتماء، شريطة أن يبقى الولاء لهذه الانتماءات دون الولاء للهوية الجامعة، وأن يبقى الالتزام بواجباتها تحت سقف الالتزام بالقانون الجامع.

**بمقدار نجاح إدارة الاختلاف بين الأقوام والشعوب يُقاس مدى الرقي الإنساني وتطوّر الأمم**



في الأوطان الاتحادية أو الوحدوية ذات السقف العالي في هويتها الجامعة التي توزّع على جميع المنضوين تحتها حقوقًا متساوية وواجبات متساوية، تنضوي هويات أخرى كثيرة جماعية وفردية، لا تخرج على الهوية الجامعة، ولا يكون لها أي تأثير سلبي فيها، ما دام الجميع متساوين في الخضوع لقانون واحد، يرعى حقوقهم وواجباتهم جميعًا، ويصونها من دون تمييز. هذا القانون يتصف بصفات هي خلاصة الفلسفات السياسية التي نمت وتطورت منذ عصر الأنوار الأوربي، وتلخّصت في تسميات تستحق الشرح والتفسير: المواطنة والعلمانية والديمقراطية؛ فهذه جميعًا تهدف إلى صون الهوية الجامعة، وعدم السماح للهويات المتنوعة التي تنضوي تحتها بأن تخرج على القانون الذي يرعاها. والخروج على هذا القانون الوطني الجامع لجميع الهويات يُفضي إلى تمزّق الوطن الجامع، وإلى ما بات يسمّى بالبلقنة أو باللبننة بالنظر إلى ما حدث في البلقان من صراعات أدّت إلى تقسيمها إلى دول تبعًا للانتماءات الدينية والمذهبية والعرقية، وكذلك بالنظر إلى الانقسامات الطائفية والمذهبية التي حصلت في لبنان في أثناء الحرب الأهلية من دون أن تؤدي إلى تقسيمه.

## مشروعان سياسيان في المنطقة العربية

**في بداية** القرن العشرين سار مشروعان سياسيان في المنطقة العربية جنبًا إلى جنب، وكل منهما نقيض الآخر: مشروع كيان سياسي للأقلية اليهودية، ومشروع الكيان السياسي للأكثرية العربية. ومعلومٌ كيف دُعم المشروع الأول وأُخفق المشروع الثاني من الدول الظافرة في الحربين العالميتين بعد دحر الدولة العثمانية عن سائر المنطقة العربية. فالأقلية اليهودية التي أقامت كيانًا سياسيًّا لها في إسرائيل هيمنت، إلى هذا الحدّ أو ذاك، على المنطقة العربية عسكريًّا ودبلوماسيًّا. إذ لم يُنشئ انتصار المشروع القومي اليهودي وتحقيق وعد بلفور دولةَ إسرائيل فقط في المنطقة العربية؛ بل رسم أيضًا لهذه المنطقة ترسيمات وحدودًا ودولًا عربية بموجب اتفاقيات بين الحليفين الظافرَين، كان أبرزها الاتفاقية المعروفة باسم سايكس بيكو التي استبدلت بتسمية المنطقة بالمنطقة العربية تسمية أخرى هي منطقة الشرق الأوسط التي سادت في الأدبيات السياسية والإستراتيجية الدولية. وثمة فارق كبير بين النظر إلى الأقليات من زاوية الشرق الأوسط، والنظر إليها من زاوية المنطقة العربية؛ ذلك أن كلا المنظورين ينطوي على منطلقات وأهداف مختلفة: فالمنظور الأول يعد الأقلية اليهودية في الشرق الأوسط صاحبة حق في إقامة دولة تهيمن على المنطقة العربية لتحوّلها إلى دويلات أقوام وجماعات. أما المنظور الثاني فيعدها جزءًا من نسيج المنطقة يتساوى مع أجزائه ومكوّناته الأخرى تحت سقف هوية عروبية جامعة وسيادية تعترف لها بحقوقها الثقافية، وفق القوانين الدولية، فالمشروع العروبي علماني الوجهة خلافًا للمشروع الصهيوني الذي ينبذ خارج النسيج الاجتماعي والوطني كل الانتماءات الثقافية الأخرى المغايرة للانتماء الديني اليهودي. كذلك، فإن منظور داعش يحل محل القانون الوطني الجامع قانون فئة أو فرقة تضعه لنفسها بنفسها، وتسعى إلى فرضه على الجميع، ويصبح كل ما عداها من فئات وجماعات أقليات تستحق الاضطهاد لأنها لا تخضع لقانونها. أقليات الشرق الأوسط هي مشروعات دويلات، وأقليات المنطقة العربية نسيج اجتماعي تعددي وحضاري. ولو أن النجاح كان حليف المشروع القومي العربي في بداية انطلاقته عندما انحلّت الدولة العثمانية وتفككت أمام انتصار الحلفاء، لما رأى المنظور الثاني النور، ولما ظهر إلى الوجود؛ غير أن انتصار فرنسا وبريطانيا، وانتصار مشروعاتهما الاستعمارية والتقسيمية للمنطقة العربية، أخرج إلى حيّز الوجود والتداول تقسيمًا جيوبوليتيكيًّا جديدًا تسمية الشرق الأوسط لطمس التسمية العربية للمنطقة، والحيلولة دون انبعاث أملٍ بمشروع عربي قومي أو وحدوي أو ما شابه.

قد يكون تصنيف النسيج الاجتماعي في أقليات وجماعات ثقافية من باب الفرز والتقسيم في مجتمع متعدد ثقافيًّا بغية إنشاء كيانات سياسية لكل مكوّن من مكوّناته الثقافية، وقد يكون من باب الضم والتوحيد في سياق الاعتراف بفضيلة التعددية الثقافية في إطار الوحدة السياسية التي تضمّها جميعًا. فالتعدد الثقافي في إطار وحدة سياسية جامعة هو موضع إشادة وتقدير؛ إذ تتغنّى به مجتمعات متقدمة في العالم كالمجتمع الفرنسي، أنموذج صهر الأقليات وذوبانها (integration) في ثقافة المجتمع الفرنسي، والمجتمع الأميركي أنموذج التعايش بين الكتل الثقافية المختلفة (multing pot) في إطار وحدة أميركية جامعة. فأين يصبح التغني بالتعدد الثقافي في المنطقة العربية إذا شاء المشروع السياسي العروبي أن يضم جميع أقلياته الثقافية ضمن مشروع سياسي توحيدي جامع؟

نحو مجتمع يرفض التقسيم العمودي لأطيافه

# قراءة في كتاب المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات لبرهان غليون

**مهدي حميش** كاتب مغربي

يعيد المفكر برهان غليون في كتابه «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات» (الذي كان قد نشر عام ١٩٧٩م عن دار الطليعة، في نسخة صادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات) قراءة الواقع الطائفي، وكيف كانت وما زالت مسألة التطاحن الطائفي بما تفرزها من تفاعلات، تؤثر سلبًا في لحمة المجتمعات وخصوصًا العربية أو القريبة من العربية، بما في ذلك ما تعانيه الأقليات فيها، بدءًا من مشكلات كعنصرية مصطلح «أقلية»، ومرورًا وختامًا بعدد من الجزئيات التي قد لا تغادر إشراك فئة «الأقلية» في سلطة الدولة، وكذلك تذويبها ثقافيًّا وفكريًّا في إطار «الأغلبية».

يرى المؤلف أن مشكلة الأقليات في المنطقة العربية لا تقتصر فقط على كون هذه الأقليات دينية فقط؛ لأن المشكلة تمتد إلى الأقليات الأقوامية كذلك، بل تزداد سوءًا عندما تصبح هذه الأقليات دينية وأقوامية وثقافية في الوقت نفسه، وهو ما يدفع بتلك الأقليات إلى مسألة «تأكيد الذاتية»، وهو ما يدفع أيضًا ببعض هذه الأقليات التي استطاعت توثيق تمايزها الذاتي، إلى الانصهار في الجماعة الكبرى، والأرمن والشركس هنا أصدق مثال.

لكن في المقابل، وعندما تفشل جماعة أقلية في تثبيت تمايزها الذاتي، فإن القضية قد تنحرف إلى قضية قومية يصعب معها التحكم في المشكل، الذي ينهل في الغالب من نظرية القومية التي أفرزتها الحالة الأوربية في القرنين الثامن العشر والتاسع عشر.

يستعرض غليون في الفصل الأول من كتابه المعنون بـ«الأمة: الأقلية والأغلبية» جملة من الأفكار والتحليلات المعتمدة على البحث في العمق التاريخي لمشكلة الأقليات في الوطن العربي، وينبه إلى أنه من غير الصواب الخلط بين «الأقليات الدينية» و«الأقليات الأقوامية الكبرى»، حيث يرى أن الفئة الأولى أكثر صعوبة في تناول خصوصيتها، ويستدل على ذلك بتاريخ الحروب التي نشبت في عدد من المحطات بين طوائف دينية عربية، أو حتى بين دول عربية وبعض أقاليمها، أما الفئة الثانية فتبقى مشكلاتها غالبًا حبيسة «المفهوم السائد للأمة وللقومية».

## تكون أساسات المشكلة

ويستمر الباحث في عرض أساسات تكون مشكلة الأقليات وخصوصًا الدينية في الفضاء العربي، حيث يرى أن ما زاد من تفاقم الأمر لم يكن سوى «تحويل الموضوع إلى محرمات يمنع الحديث عنها»، إضافة إلى تأطيرها ومحاصرتها، حتى يتم تناولها فقط من خلال ما أسماها الكاتب «مرآة الصراع السياسي»، بعيدًا عن أي نقاش يحللها من وجهة نظر فكرية ثقافية، وهو الأمر الذي ذهب بالقضية إلى غياهب عميقة أصبح فيها الصراع محصورًا بين الحداثة والتقليد، أو بين دولة علمانية وأخرى دينية، وهو ما جعل كذلك دفاع الأقليات عن نفسها ينجرف إلى محاربة إسلامية الدول وحتى عربيتها، قبل أن تبتكر الدولة لنفسها مفهوم الدولة العلمانية، علها تنجح في نفي الذاتية عنها كما حدث لدى الأقليات، وهو ما جعل مشكلة الأقليات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمسألة السياسية، بعدما كانت في الأصل مسألة ذاتية، منحصرة في إنكار تمايز الجماعة الكبرى، وجماعة الأقلية.

لقد أدى هذا الأسلوب في معالجة قضية الأقليات حسب المؤلف غليون، إلى استهانة كبرى من طرف الممارسة السياسية بالذاتية الثقافية، ما جعل هذه الذاتية الثقافية قاعدة في اللعبة السياسية بين الأطراف، فصار إثبات القوة في الممارسة السياسية مبنيًّا على حفاظ المتنافسين على ذاتيتهم، وضرب الذاتية الثقافية للآخر، وهو ما جعل السياسة المحلية مبنية حسب توصيف الكاتب على «غش متبادل»، ما دفع بالأغلبية والأقلية على حد سواء إلى إنتاج ردود فعل عنيفة لحظة الإحساس بأنها قد خدعت، وهو ما يجعل الوطن الواحد الذي اختار أعضاؤه نكرانًا متبادلًا للذاتية، في مهبّ قضية قومية تهدد سلامة البلد واستقراره سياسيًّا، وكذلك وحدته التي تنعدم قيمتها فيما بعد، لتصير شكلية ليس إلا، «مضمونها تخلي الجماعة عن كل هوية قومية». وهذا الصراع هو ما يخلف اليوم حسب المؤلف استلابًا للغرب وتقديسًا لثقافته من أجل ملء الفراغ الذي يشكله الصراع الذاتي، ليصبح الجميع في الوطن الواحد متعلقًا بالثقافة الأجنبية وباللغة الأجنبية السائدة، التي أضحت لغة النخبة والدولة والإدارة.

وأمام كل ما سبق، تطفو على السطح دعوات -بحسب غليون- إلى العودة إلى الهوية القومية، لكنها لا تنجح بسبب تكوّن نظرة الرجعية والنكوص حولها داخل المجتمع، خصوصًا عندما تشعر أقليات دينية داخل المجتمع الواحد بأن العودة الكثيفة لدى الأغلبية إلى الذاتية الإسلامية الموسومة دائمًا بالسلفية، ستهدد المكتسبات العصرية العلمانية للدولة الحديثة، فتلجأ لمواجهتها بالمعتقدية العلمانوية التي تنادي بنزع الدين عن الدولة، ما يسهم في تأجج التحدي والصراع والتعصب ورفض الحوار بين أطراف المجتمع. ويضيف الكاتب تبسيطًا للفكرة، أنه حتى الأقليات الدينية التي باتت تميل لمسألة الانتصار للدولة العلمانية، باتت ترى أن هذه الأخيرة

ليست دولة مساواة بين الأديان، وحتى لو كانت هناك مساواة فإنها تبقى شكلية في مضمونها، ولا تؤدي أي دور سياسي في تحديد مكانة الجماعات والأفراد اجتماعيًّا، وفي أفضل حالاتها فإنها تبقى كبديل ثقافي للذاتية الدينية أي مجرد نفي للذاتية القومية.

لقد ساهم هذا الصراع، حسب المؤلف غليون، في التمكين للإسلام المُستعاد من أن يدخل الحلبة السياسية العصرية كمقاتل من أجل الديمقراطية والمساواة الغائبة عن نموذج الدولة العلمانية، وهو ما ساهم بالتالي بزيادة تعقيد الوضع، خصوصًا عندما يظهر هناك توافق بين سعي الأقليات لدعم دولة علمانية، ورغبة النخبة في إبعاد الجمهور عن السياسة والسلطة، وهو ما تتهم فيه الأغلبية الدينية داخل الوطن الأقلياتِ بالتحالف مع الخارج أو مع السلطة العصرية المحلية.

يستعرض غليون أيضًا في كتابه مفهومًا آخر عن الأقلية، وهو ذلك الذي يتأثر وينتج من التوسع الاقتصادي والثقافي للنظام الاجتماعي، ويعتمد بالأساس في تشكله على الاقتراب التدريجي نحو نموذج حياة واحدة لدى مختلف الجماعات، أقليات وأغلبيات، حيث مع بدء فقدانها لتاريخيتها وتضامناتها الذاتية، تنشأ هناك عملية إعادة تقسيم المجتمع تقسيمًا أفقيًّا يجعل المطالب تتركز حول تعديل الفروقات الاجتماعية وتعميم النموذج السائد لدى الطبقة العليا، بخلاف ما كانت عليه المطالب الثقافية الذاتية، التي هي تقسيمات عمودية تأخذ صيغ صراعات عصبوية طائفية أو إقليمية أو أجناسية، ما يساهم بالتالي في تأسيس نظام مستقر يسمح ببداية الاندماج الاجتماعي الموسع داخل الوطن الواحد.

**دفاع الأقليات عن نفسها انجرف إلى محاربة إسلامية الدول وحتى عربيتها، قبل أن تبتكر الدولة لنفسها مفهوم الدولة العلمانية، ما جعل مشكلة الأقليات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمسألة السياسية**

### مشكلة الأغلبية

لا يخفي برهان غليون في كتابه أن مشكلة الأقليات في درجة أولى، مشكلة متعلقة بالأغلبية قبل أن تكون مشكلة لدى الأقليات نفسها، من أجل تحقيق ذاتيتها وتمايزها؛ لأن هذا المطلب لدى الأقليات هو طموح تاريخي ومنطقي بالنهاية، غير أنه بالمقابل وعندما تصبح تلك الأقلية «قناة للسلطة»، فإن الأغلبية تتجه لرفض تلك الجماعة وتمايزها بدواعي النتائج السياسية التي تفرزها الأقلية، متهمة إياها بالتحالف مع الخارج للإطاحة بالأغلبية.

يرى المؤلف أن أهم الحلول التي يمكنها أن تحل مشكلة الأقليات في الوطن العربي، لا تغادر مسألة التخلي عن الاعتقاد السائد الذي يرجع الطائفية إلى التمايز الثقافي أو الديني في المجتمع؛ لأن هذا التمايز حسب غليون، والذي يوجد في كل بلد، لو حسن توظيفه إيجابيًّا صار أساسًا للغنى الثقافي والانصهار، بخلاف لو أُخذ بمنظور ذاتي منفصل، فسيصبح معول هدم ينخر المجتمعات بدافع الانتصار الشخصي لذاتية الطائفة، وهويتها القومية المنفصلة عن الأخرى.

## الأقليات خارج العلمانية والدين


برهان غليون

يوصي **برهان غليون** في كتابه أيضًا، بعدم الانصياع وراء فكرة ضرورة سير كل مجتمعاتنا في الطريق التي سارت عليها المجتمعات الغربية، لإنهاء مشكلة الانقسام الطائفي والأقليات؛ لأن الاعتقاد بأن هناك خطًّا واحدًا للتاريخ يسير بالجماعات من العبودية إلى الإقطاع إلى الرأسمالية إلى العقلانية إلى الحرية وإلى الديمقراطية والحرية، سيأخذنا إلى الفشل في الوصول إلى إجماع قومي وإلى وحدة قومية من أي نوع كانت. ويضيف غليون، أنه لا يمكن البحث عن حل للنزاعات الطائفية في الدعوة العلمانية التي تدعو للمساواة، أو في الدعوة الدينية التي تؤكد التسامح، ولا حتى في القوانين التي تحدد الحقوق والواجبات؛ لأن كل هذه الوصفات استعملت وما زالت من دون نتائج مبهرة، وذلك لأن القضية ببساطة ليست متجسدة لا في دعوة ولا في قضية أيديولوجية شكلية، إنما هي قضية سلطة متجسدة في علاقة الأفراد بالدولة، أضف إلى ذلك أن الواقع يفرض اليوم على المفكر العربي أن يجهد في سبيل توضيح الأفكار والمفاهيم، وفي نقد الممارسات السائدة، حتى يزول التشويش الذهني الذي يمنع فهم حقيقة الخلاف وجوهره، ويعيق بذلك إمكانية الوصول إلى إجماع سياسي يتجاوز الخلافات المذهبية من دون أن يلغيها.

## تجول في موقع «الفيصل»

## مقالات لنخبة من أهم الكتاب

## ملفات وتحقيقات وقضايا عن الراهن الثقافي والسياسي

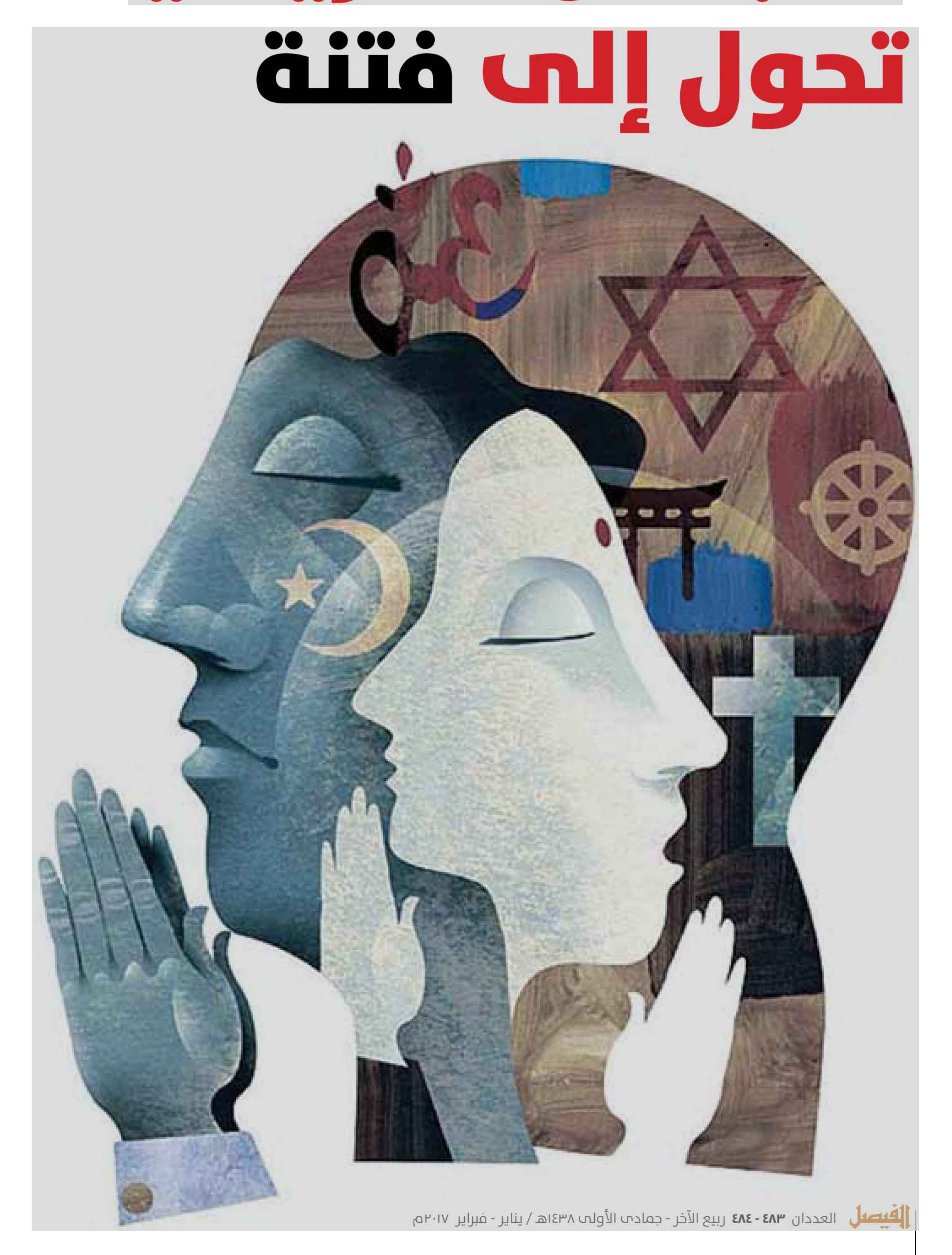
## مع إطلالة على الإبداع في مختلف الفنون




**www.alfaisalmag.com**

# الأقليات في مصر..

# التجانس التاريخي تحول إلى فتنة



**تبدو مصر** للوهلة الأولى بلدًا خاليًا من الأقليات، فالتجانس التاريخي الذي عاشه الجميع في ظل دول مركزية متعاقبة جعلهم ينتمون إلى المكان أكثر من انتمائهم إلى الدين أو العرق، لكن مع توالي سنوات الضعف، وظهور الاستعمار أخذت الفتنة تطل برأسها، سواء بين أغلبية مسلمة وأقلية مسيحية، أو أغلبية سنية وأقلية شيعية، وتسارع الجميع في الإعلان عن كونه أقلية تحتاج إلى مزيد من الاهتمام في ظل سعي القوى الغربية لتفتيت المنطقة على أسس دينية وعرقية، وتشجيع الخلافات الطائفية والإثنية، حتى إنه بات من الممكن القول: إن مصر بها نوعان من الأقلية؛ الأول ديني، والثاني عرقي.

## أولًا- أقليات دينية

### ١- الأقباط

يعرف المسيحيون المصريون باسم الأقباط، وهم أصحاب المذهب الأرثوذكسي، وهو أقدم المذاهب المسيحية، تعود نشأته إلى الخلاف اللاهوتي القديم حول طبيعة المسيح؛ إذ قالت كنيسة الإسكندرية بالطبيعة الواحدة، وقالت الكنيسة النسطورية وكنيسة روما بالطبيعتين، وقد تحمل الأقباط المصريون ضريبة هذا الخلاف لسنوات طويلة، إذ عانوا اضطهاد الأباطرة الرومان لهم بسبب خلافهم المذهبي معهم، ولم تنته معاناتهم إلا بمجيء الفتح العربي، لكن حسب رؤى الأقباط فإنهم قد عانوا في ظل هذا الفتح، حتى قامت أشهر ثورة للأقباط في عهد المأمون وهي ثورة البشموريين في مصر، التي انتهت بالسحق التامّ، ومنذ هذا التاريخ والوجود المسيحي في حالة تناقص نظرًا لدخول أغلب أبنائه في الإسلام.

ويعتقد الأقباط أنهم أصحاب مصر، وأهلها، وأن الوجود الإسلامي وافد عليهم، ويذهب بعضهم إلى الاعتقاد أنه نوع من الاحتلال وليس الفتح، ورغم أن الإحساس بفكرة الأقلية لم يكن موجودًا لدى الأقباط فإن الاحتلال البريطاني لعب على شطر الأمة إلى نصفين، فرفعت ثورة ١٩١٩م لأول مرة شعار يحيا الهلال مع الصليب، وهو ما لم يكن موجودًا لا في ثورتي القاهرة أثناء مقاومة الاحتلال الفرنسي، ولا في ثورة عرابي، وقد تزايدت الهوة مع زواج الأميرة فريال شقيقة الملك فاروق من رجل قبطي يدعى رياض غالي، ومع صعود التيارات الدينية في السبعينيات شهدت مصر عددًا من حوادث الفتنة، كان أشهرها حادث الدرب الأحمر الذي تحدث عنه الرئيس أنور السادات في خطاب شهير، ومع ضعف الدولة تحولت الكنيسة إلى الحضن الواسع للأقباط، وحدث الصدام الشهير بين السادات والأنبا شنودة، ورغم هدوء الأمور عقب رحيل السادات فإن التيارات السلفية أخذت في التزايد، فطالب بعضها بأن يدفع الأقباط الجزية، وقد ظهر ما يعرف بأقباط المهجر كلوبي في المجتمع الخارجي يمارس ضغوطه لصالح الأقباط في الداخل، لكن دستور ٢٠١٤م أقرّ للمسيحيين بحقوقهم الكاملة، كما صدر مؤخرًا قانون دور العبادة الجديد الذي منحهم الحق في بناء كنائس جديدة بمقدار زيادتهم السكانية، ويقدر المسيحيون سواء أقباط أو من مذاهب أخرى بنحو ثمانية ملايين مواطن، أي أن المسيحيين في مصر يشكلون ما يقرب من ١٠٪ من المجتمع.

### ٢- الشيعة

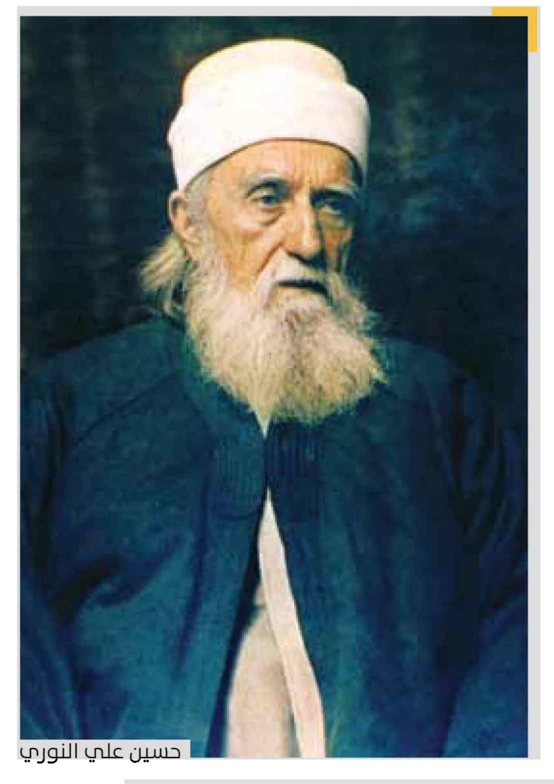
يعود الوجود الشيعي في مصر إلى الدولة الفاطمية التي استمرت لأكثر من قرنين من الزمان، وهي الدولة التي وضعت حجر الأساس لما يعرف الآن بالقاهرة، حيث اختطّها وبناها جوهر الصقلي قائد المعز لدين الله، وقد تركت العديد من الآثار المهمة، بداية من الجامع الأزهر، ومسجد الحسين، ومسجد السيدة نفيسة، ومسجد السيدة زينب، وسور مجرى العيون وغيرها، وفي ظلها انتشر مذهب الشيعة الإثني عشرية، وتكاد تكون مصر كلها في ذلك الوقت شيعية، حتى جاءها صلاح الدين الأيوبي فأغلق الأزهر وطارد الشيعة ومذهبهم، ورد الدعاء للخليفة العباسي السني في بغداد، لكن بانقضاء الدولة الأيوبية جاء المماليك وأعادوا فتح الأزهر على أن يكون قبلة للجميع، وبدأ عصر التسامح مع الشيعة وغيرهم، لكن القاهرة لم تعد إلى المذهب الشيعي، وظلت على مذاهبها السنية.

لا توجد إحصائيات واضحة للوجود الشيعي في مصر، لكن أفضل التقديرات لا تذهب به إلى أبعد من ١٥ ألف مواطن، ينتشرون في العديد من المحافظات ولا يتمركزون في مكان واحد، ولم يكن لوجودهم حضور يذكر حتى قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، التي اتخذ السادات موقفًا عدائيًّا منها، وفي عام ١٩٨٧م رُصد تنظيم يضم العشرات من المتشيعين الذين حاولوا نشر مذهبهم في عدد من قرى الدلتا، وفي عام ١٩٨٨م قُبض على أربعة عراقيين وكويتيين وبحريني ولبناني وفلسطيني وباكستاني بتهمة الدعوة للشيعة، وأُغلقت دار نشر البداية التي كانت تنشر كتبًا شيعية، ووُجهت إليها تهمة تمويل من إيران، وكذلك أُغلق فرع لدار نشر لبنانية تسمى البلاغة عام ١٩٩٦م، وكُشف عن تنظيم يضم ٥٥ عضوًا في ٥ محافظات، وفي عام ٢٠٠٢م

قُبض على تنظيم بزعامة مدرّس في محافظة الشرقية بتهمة الدعوة للمذهب الشيعي، وبعد ثورة ٢٥ يناير هوجم بيت لرجل شيعي كان يمارس فيه هو وأصدقاء له طقوس التطبير، وذلك من جانب جيرانه السنة. ويطالب الشيعة في السنوات الأخيرة باحترام طقوسهم، والسماح لهم بممارستها علنًا.

### ٣- البهائيون

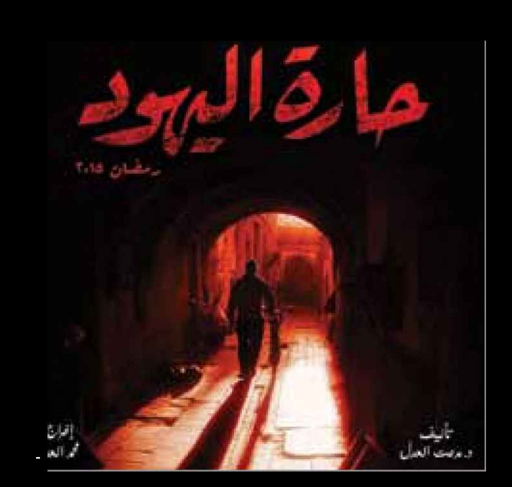
هم أتباع حسين علي النوري المعروف في إيران باسم بهاء الله، وقد دخل مذهبه أو طريقته البهائية إلى مصر في منتصف القرن التاسع عشر مع تجار السجاد الإيرانيين، ولا توجد تقديرات رسمية حول عدد البهائيين في مصر، حيث إنها تعدّ ديانة غير معترف بها من الشارع والمشرِّع المصري، فقد صدرت عام ١٩٢٥م فتوى من المحكمة الشرعية بأن البهائية إلحاد، وأمر القاضي بتفريق ثلاثة بهائيين عن أزواجهم، ورغم ذلك استطاع البهائيون أن يؤسسوا عددًا من المحافل والمراكز الخاصة بهم، وهو ما استدعى صدور قرار جمهوري عام ١٩٦٠م بإغلاق محافلهم، وذلك بعد دعوى اتهمت عددًا من البهائيين بنشر


حسين علي النوري



## يهود مصر.. تاريخ طويل على حافة الانقراض

**لم يبتعد** كثيرًا مسلسل «حارة اليهود» عن الواقع في إظهاره اليهود جزءًا من المجتمع المصري، وأن ثمة علاقات طيبة كانت تجمع أبناء الديانات الثلاث في مصر؛ فاليهود كانوا جزءًا من نسيج الواقع الاجتماعي، حتى أنهم لم يكونوا متمركزين في مكان بعينه كي نتحدث عن ثقافة الجيتو، ولم يحدث ارتباك في هذا النسيج إلا مع ظهور الصهيونية، ووقوع نكبة ١٩٤٨م. وهو ما سعى المسلسل الذي عرض مؤخرًا للتعبير عنه، وقد لاقى قبولًا واسعًا لدى الأوساط الشعبية، ربما لشهرة اسم «حارة اليهود»، وربما لنعومة الأحداث وجماليات التصوير، لكن النخب لم تستطع قبوله، فقد وصفه ألبير أريه (يهودي مصري) في حوار معه بأنه مسلسل للاستهلاك الإعلامي، ووصفه المؤرخ الدكتور قاسم عبده قاسم بأنه مجرد تأليف من الخيال. وبعيدًا عما أثاره المسلسل من جدل فإن اليهود في مصر يكادون ينقرضون، فحسبما قالت رئيسة الجالية ماجدة هارون: إنهم لا يستطيعون إقامة الصلوات في المعبد، لأن الصلاة تحتاج إلى عشرة رجال على الأقل، وكل اليهود المصريين الآن عشرون سيدة، فما الذي حدث؟




يرى قاسم عبده قاسم أن الهجرات التي حدثت في القرن الثالث عشر سواء من المشرق العربي بسبب الغزو المغولي، أو المغرب العربي بسبب سقوط الأندلس، زاد من هجرات اليهود إلى مصر، وبعدما كان تعدادهم لا يصل إلى عشرة آلاف أصبح عشرين ألفًا مع بداية الدولة المملوكية، وقال: إن المصادر التاريخية حددت تعداد اليهود قبل الإسلام في مصر بنحو

دعوتهم في مصر، منذ ذلك التاريخ والبهائية تكاد تكون جماعة سرية لا يسمع بها الكثيرون، لكن مع ثورة ٢٥ يناير ظهر العديد من المدافعين عن حرية العقيدة، مطالبين بإثبات البهائية في خانة الديانة، أو رفع خانة الديانة من بطاقة الهوية للجميع، وهو ما رفضته المحكمة، لكنها أقرت بأنه يحق للشخص البهائي أن يضع شرطة (-) أمام خانة الديانة، لكن الأزهر ما زال رافضًا للبهائية، ويرى أنها خروج على الملة، رغم أن لجنة صياغة الدستور عام ٢٠١٣م قدمت دعوة رسمية لوفد من البهائيين مستمعة إلى مطالبهم الدستورية.

## ثانيًا- أقليات عرقية

### ١- النوبة

النوبيون هم مجموعة من القبائل التي تسكن في شمال السودان وجنوب مصر، وقد كانت لهم حضارة عريقة عرفت بالحضارة النوبية الكوشية، وكانت في ثلاث ممالك هي: نبتة، وكرمة، ومروى. ويتحدث النوبيون اللغة النوبية، وهي تنقسم إلى قسمين أساسيين؛ الكنزية والفاديجية، وتتفرع إلى خمس لهجات أو أكثر في مناطق مختلفة ما بين مصر والسودان. ويتحدث السكان الحاليون بجانب اللغة النوبية اللغة العربية بطلاقة مع لغات أخرى كالإنجليزية والفرنسية والإيطالية بحكم اختلاطهم بالسائحين والزوار الأجانب.

يتوازى وجود النوبي مع الوجود المصري القديم، حيث عصر الفراعنة، هذا الذي تذهب بعض الدراسات إلى أن عددًا من ملوكه كانوا نوبيين، نظرًا لتطابق البشرة السمراء والملامح الزنجية والشعر والأنف مع الملامح النوبية، ويتحدث أبناء الشمال منهم الكنزية، على حين يتحدث أبناء الجنوب الفاديجا.

وحتى بداية القرن العشرين لم تكن هناك إشكالية خاصة بالنوبيين، فقد كانوا جزءًا من نسيج المجتمع الذي ضم الدولتين السودانية والمصرية تحت تاج واحد، لكن حين فكرت مصر في بناء خزان أسوان عام ١٩٣٣م ظهرت المشكلة؛ إذ إن المياه التي حجزها الخزان خلفه جاءت على حساب القرى النوبية، لكن الأمر لم يكن بقوة ما حدث بعد بناء السد العالي في ستينيات القرن الماضي، ورغم أن الدولة المصرية طالبت النوبيين بالخروج من أرضهم، وقامت بتجهيز أماكن لإقامتهم في أسوان، فإن بعضهم رفض الخروج، وفضل أن يصعد إلى أعالي الجبال على أمل انحسار الفيضان، لكن ذلك لم يحدث، ومن ثم انتقلوا جميعًا إلى قرى في الشمال، وبعضهم تفرق في مدن وبلدان كثيرة. ومن النوبة رموز مهمة في الفنون والآداب، من بينها المطرب الشهير محمد منير الملقب بالملك، والكاتب الكبير محمد خليل قاسم صاحب رواية «الشمندورة»، وغيرهما.

وفي نهايات عصر مبارك غازلت الضغوط الخارجية بعض أبناء



٧٠ ألفًا، لكن هذا الرقم تناقص بعد الإسلام في ظل عصر الولاة ودولتي طولون والإخشيد حتى وصل إلى ١٪ من تعداد السكان، وذلك إما للدخول في الإسلام، أو للهجرة إلى عواصم الخلافة سواء في دمشق أو بغداد أو حتى الأندلس، ولا توجد إحصائيات واضحة لهذه الحقبة حتى مجيء الدولة الفاطمية، حيث نشطت فيها التجارة بشكل ملحوظ، فضلًا عن كونها صارت عاصمة خلافة جديدة، وهذا رفع التعداد إلى نحو مئة ألف يهودي، وقد ذكر المقريزي أن القاهرة في أيامه كان بها خمسة معابد، اثنان لطائفة الربانيين، واثنان للقرائين، وواحد لطائفة السامرة، وذهب قاسم إلى أن الأسرة اليهودية لم تكن تزيد على أربعة أبناء، وأن عامل الهجرات كان المؤثر الأول في زيادة تعداد اليهود أو قلته، فضلًا عما كان يقع على المصريين جميعًا من أوبئة ومجاعات.

### في العصر الحديث

كانت الثلاثينيات والأربعينيات هي مرحلة الازدهار للوجود اليهودي حسبما يقول الدكتور محمد عفيفي، فقد أدى اليهود بجالياتهم المختلفة وانتماءاتهم الأوربية دورًا في ربط الاقتصاد المصري بالاقتصاد العالمي، وكانت لهم محلات شهيرة من بينها شيكوريل، و شملا، وعدس، وإريكو، و بنزايون، وقد كان لبعضهم دور مهم في السياسة المصرية، مثل قطاوي باشا، وأدى آخرون دورًا بارزًا في الثقافة المصرية، كيعقوب صنوع الملقب برائد المسرح المصري، الذي أسس جريدة «أبو نضارة»، وحين نفاه الخديوي إسماعيل إلى باريس ظل يدافع عن حرية مصر من هناك. وكان المخرج توجو مزراحي من أهم المخرجين في مصر، وهو أحد المؤسسين للسينما المصرية، وعرفت السينما المصرية شخصيات يهودية شهيرة من النساء، من بينها ليليان ليفي التي اشتهرت باسم كاميليا، وراشيل إبراهام ليفي التي عرفت باسم راقية إبراهيم، والممثلة نجمة إبراهيم التي مثلت مسرحيات تبرعت هي والممثلة نجمة إبراهيم بدخلها للجيش المصري، ونظيرة موسى شحاته التي عرفت باسم نجوى سالم، التي حصلت على درع الجهاد المقدس لدورها الوطني في حرب الاستنزاف، والمغنية الشهيرة ليلى مراد، وكان في بداية السينما المصرية شخصية يهودية تدعى «شالوم»، كان أول من قدم سلسلة أفلام بهذا الاسم، لكنه اختفى.

### حارة اليهود

تقع حارة اليهود الشهيرة على مقربة من شارع الموسكي في القاهرة، وهي تتبع إداريًا حي الجمالية، وهي بمثابة حي كامل يضم ٣٦٠ حارة، وكانت مقسمة إلى شياختين إحداهما لليهود الربانيين، والثانية لليهود القرائين، وكانت تشتمل على ١٣ معبدًا

النوبة كي يطالبوا بالعودة إلى أرضهم القديمة، بدعوى أنهم حضارة منفصلة، لها أرض ولغة وتاريخ منفصل، وذهب بعضهم إلى المطالبة بتكوين وطن منفصل، وهو ما تعاملت معه الحكومة المصرية بحزم، فمثلما سمحت بوجود تمثيل نوبي جيد في الثقافة والفن، فإنها لم تسمح بهذا التمثيل السياسي، وما زالت حتى الآن بعض الأصوات تطالب بحق العودة إلى الديار التي خرجوا منها؛ بسبب تعلية خزان أسوان أو بناء السد العالي.

### ٢- الأمازيغ

لم يكن المصريون يعرفون أن في بلادهم أمازيغ، وكانوا ينظرون طيلة الوقت إليهم بوصفهم عربًا أو بدوًا، لكن مع الصحوة التي قام بها الأمازيغ في بلدان المغرب العربي، وظهور الحركات المطالبة بالانفصال عن البلدان القديمة سواء في المغرب أو الجزائر أو ليبيا، فقد أثر ذلك في المجموعات القليلة المقيمة في مصر، وبخاصة في منطقة واحة سيوة، حيث تعد الامتداد الطبيعي للأمازيغ المقيمين في الصحراء الليبية، والأمازيغ لا ينفصلون عن الكيان المصري، مثلهم مثل النوبة، فعمق التاريخ جامع بين العناصر المقيمة على الأرض في هذا المكان، ويرجع بعض الأمازيغ تقويمهم إلى اليوم الذي دخل فيه ملكهم شيشنق أرض مصر واعتلى عرشها، ويقدر تعداد الأمازيغ المقيمين في سيوة وما حولها بنحو ٢٥ ألفًا، لكن ذلك لا ينفي وجود أمازيغ انتشروا في جنوب البلاد وشمالها بحكم الهجرات الداخلية بحثًا عن الرزق، وفي مصر كيانان يهتمان بالشأن الأمازيغي، هما: «الشبكة المصرية من أجل الأمازيغ»، ومركز «ميزران للثقافات المحلية»، أسستهما الناشطة أماني الوشاحي، وهي مستشار رئيس منظمة الكونغرس العالمي الأمازيغي. وقد استمعت إليها لجنة إعداد الدستور عام ٢٠١٣م؛ إذ طالبت بتعيين عضو في مجلس النواب عن الأمازيغ وثقافتهم.

### ٣- الغجر

ليس معروفًا على وجه التحديد تاريخ ارتباط الغجر بمصر، رغم أن بعض المراجع ترجع وجود الغجر في مصر إلى ما بين عامي ١٥٤٦ و١٥٤٩م، على حين ربطتهم مصادر أخرى بقصة جساس والزير سالم؛ إذ ذهبت إلى أنهم عرب جساس الذين لقوا الهزيمة على يد الزير سالم، فتفرقوا في البلاد وأقاموا على هوامش المدن والقرى... وقد اعتاد الناس على اتهامهم بالسرقة وتسميتهم بالنَّوَر، وهم يقيمون في أماكن متواضعة، مع أغنامهم وماشيتهم، ويحتكمون إلى مجلس

للبهود، لم يبق منهم إلا معبد موسى بن ميمون، ومعبد أبو حاييم كابوسي، ومعبد بار يوحاي. ويقول الدكتور محمد أبو الغار صاحب كتاب «يهود مصر من الازدهار إلى الشتات»: إن الحارة لم تكن تقتصر على اليهود فقط، فسكانها كانوا من اليهود والمسلمين والأقباط، ولم يكن هناك حي مقتصر على اليهود فقط، وإن كان قد وجد في هذا المكان عدد أكثر كثافة عن غيره من اليهود، لقرب الحارة من شارع الحرفيين، حيث كان اليهود يعملون في الحرف، ما جعلها على مقربة من مصدر رزقهم، وعندما كانت حالتهم الاقتصادية تصبح أفضل كانوا يتركون الحارة ليقيموا في باب الشعرية، أو باب اللوق، أو العباسية، أو مصر الجديدة.

### الخروج من مصر

تعددت أسباب خروج اليهود من مصر، لكن ليس من بينها الإجبار بحال من الأحوال؛ إذ يرى الدكتور قاسم عبده قاسم أنهم خرجوا على مراحل، المرحلة الأولى مع النكبة وقيام دولة إسرائيل، والثانية مع العدوان الثلاثي الذي جاء بعد عملية سوزانا التي اشتهرت باسم فضيحة لافون، والتي قبض فيها على عدد من اليهود بتهمة التجسس والقيام بأعمال تخريبية، والمرحلة الثالثة وكانت الضربة القاضية والتي كانت بعد التأميم عامي ١٩٦١، ١٩٦٢م. وأكد الدكتور محمد عفيفي على أنه من الصعب القول بعودة اليهود مرة أخرى إلى مصر في ظل الأوضاع الحالية؛ فالحياة الاجتماعية والاقتصادية المصرية لا تمثل لهم الآن أي عامل من عوامل الجذب على الإطلاق.

### طوائف وخلافات

يوضح أستاذ التاريخ بجامعة القاهرة الدكتور محمد عفيفي أن يهود مصر كانوا من أكبر الطوائف، وأن التركيبة السكانية الأساسية لهم تتكون من الناطقين بالعربية وهم الربانيون والقراؤون، ومن انضم إليهم من السفارديم القادمين من الأندلس، ثم الأشكناز الذين جاؤوا من أوربا في أعقاب المذابح التي دبرت لليهود في نهايات القرن التاسع عشر. وذهب عفيفي إلى أن اليهود عملوا في مختلف الحرف وشتى أنواع التجارة، لكنهم لم يكونوا مزارعين، ولم يعملوا بالزراعة حتى وإن امتلك أثرياؤهم ضياعًا وعزبًا. وأضاف أنهم تمتعوا بمختلف الامتيازات، بخاصة أن كثيرين منهم كانوا يحملون جنسيات أخرى، فقدر عدد اليهود من أصول مصرية بنحو ١١ ألفًا، واليهود المصريين الذين يحملون جنسيات أخرى بنحو ٧٥ ألفًا، واليهود الأجانب المقيمين في مصر بنحو ٤٠ ألفًا. وذلك في حقبة الثلاثينيات والأربعينيات.

يسمى بمجلس المغارمة، وهو مكون من كبير يعاونه ثلاثة من رجاله، ولا يتزوجون من الغرباء، وأغلب أغنياتهم تدور عن الذين عشقوا من الغجر ولم يتزوجوهن، وتعد المرأة هي العائل الأول للأسرة؛ لذا فمهرها غالٍ، وتقام الأفراح حين تولد أنثى في بيت غجري، ويعد لون الشعر الأصفر من علامات الجمال لديهم؛ لذا فأغلبهن تقمن بصبغه، ويتركز وجود الغجر في بعض المناطق مثل: حي غبريال بالإسكندرية، وقرى طهواي بالدقهلية، وكفر الغجر بالشرقية، وحوش الغجر بسور مجرى العيون، وقرى سنباط والمقطم وأبو النمرس ومنشية ناصر، ويقيم في الدقهلية وحدها نحو أربعة آلاف غجري، وفي قرية العصيا بطلخا نحو ١٥٠٠ غجري، وفي المنصورة نحو ٥٠٠ غجري، إلا أنه لا يوجد تعداد واضح وشامل للغجر المقيمين في مصر حتى الآن، ربما لترحالهم الدائم، وربما لأنهم ينكرون هويتهم ولا يرغبون في إثباتها، وهم في العموم ليست لهم أية مطالب سياسية، ولا يشكلون مأزقًا للدولة ولا للمجتمع المصري.



وتكونت الجماعة اليهودية في مصر والعالم العربي من ثلاثة أطياف، هم الربانيون والقراؤون والسامرة، وكان الربانيون هم الأكثر عددًا، ومن ثم كان غالبًا ما يكون رئيس الجالية اليهودية من بينهم، وتعود التسمية إلى كلمة رباني أو أوربانيم التي تعني الإمام أو الحبر أو الفقيه، وهم يؤمنون بالتوراة والتلمود، أما القراؤون فهم أقل عددًا من الربانيين، لكنهم كانوا أكثر غنى، ومن ثم كانوا في المناصب والوظائف العليا، وتأتي تسميتهم من كلمة قرأ، أي نادى ودعا، وهم لا يعترفون بالتلمود، ولا يؤمنون إلا بما جاء في النص التوراتي فقط، ويعرفون باسم أهل الدعوة لأنهم يدعون إلى طريقتهم. ويرجع بعض الباحثين ظهورهم إلى زمن أبي جعفر المنصور، إذ تأثر زعيمهم عنان بن داود بأفكار المعتزلة الذين رفضوا جعل الحديث النبوي من مصادر التشريع، وتشككوا في التراث الشفوي الإسلامي، ومن ثم رفض عنان وطائفته الإيمان بالتلمود وما جاء فيه، وزاد الخلاف بين الفريقين إلى درجة تحريم الزواج والاختلاف في كثير من الطقوس والأعياد. أما الطائفة الثالثة فهي السامرة، وهم أقلية، ولا يعدهم الربانيون ولا القراؤون طائفة، لكن المصريين حكامًا ومحكومين تعاملوا معهم على أنهم طائفة، و تعود نشأتهم إلى زمن السبي البابلي، حيث تم نقل يهود القدس وفلسطين إلى شمال إيران، وإحلال يهود آخرين محلهم، وكانت مدينة السامرة هي عاصمة مملكة داود وسليمان، وهي المدينة القديمة التي تسمى الآن «نابلس»، وقد بنى فيها اليهود الجدد هيكلهم على جبل جزريم، وحين أمر قورش بعودة اليهود الذين كانوا في السبي سعى هؤلاء المقيمون في السامرة إلى تعطيل عودتهم، كما سعوا إلى تعطيل ترميمهم لهيكلهم القديم في القدس، فنشب الخلاف بين الطائفتين، وهم لا يؤمنون إلا بالأسفار الخمسة إلى جانب سفر يوشع والقضاة، ولا يؤمنون إلا بنبوة موسى وهارون ويوشع، ويخالفون الربانيين والقرائين في القبلة؛ إذ يتوجهون إلى جبل جزريم، أما الآخرون فيتوجهون إلى القدس.

وعرفت مصر الطوائف الثلاث، وكانت مركزًا مهمًا لجذب الكثيرين، لكن القيادة الروحية لهم كانت في العراق وفلسطين، حيث مدارس التلمود هناك، وكان مبارك بن سعديا أول رئيس للطائفة اليهودية في مصر عام ١٠٥٦م، وخلفه ابنه موسى، وكان اختيار رئيس اليهود يسمى الناجد، ويتم اختياره من السلطان أو الخليفة، ويعهد إليه بتدبير شؤون الطوائف الثلاث في فصل المنازعات والقضاء، وكان لكل طائفة رئيس يخصها، لكننا لا نعرف على أي أساس يتم الاختيار سوى أن صاحبه يكون متقاطعًا مع بلاط الحاكم.



# الأقليات السورية في مرايا الأدب:

## في نقد سيكولوجيا الضحية!

**سامر إسماعيل** دمشق

**ما يصح** في السياسة قد لا تقبله الثقافة بمعناها المعرفي الواسع، فالتعدد الثقافي الإثني والمذهبي والطائفي في بلاد مثل سوريا كان على الدوام أحد أغزر المنابع الثقافية وأكثرها ثراءً وسط جغرافية تمتد بين بادية الشام مرورًا بالجزيرة السورية وصولًا إلى ساحل البحر المتوسط، ومن عين ديوار في أقصى شمال شرق سوريا إلى سهول حوران وجبل العرب جنوبًا. فلا السنة علب سردين مصفوفة بعضها فوق بعض، ولا الشيعة علب كبريت مصطفة بعضها فوق بعض، ولا المسيحي أو الدرزي عبوات كوكاكولا متناظرة في حجومها.

إن الخصومات التي مهدت لها النخب الحاكمة في المدن الرئيسة السورية، كانت على الدوام هي بذرة كل ما يحدث اليوم، كون معظم هذه النخب شكلت ما بعد الاستقلال عام ١٩٤٦م نواة لبرجوازية وطنية جمعت أموالها من سرقة مواسم القمح والقطن يوم أن كانت لا تزال تمثل السلطة الإقطاعية الرسمية... هذا يحيلنا مباشرةً إلى طبيعة النص الذي أفرزته تلك النخب الهاربة، التي تركت الحبل على غاربه لنشوء برجوازية عسكرية عملت فيما بعد وعبر العديد من الانقلابات على تقليد سلفها البرجوازي، لكن هذه المرة عبر سرقة المال العام والهيمنة على امتيازات اقتصادية عملاقة داخل جسم الدولة. هذا النمط الاقتصادي من مراكمة الثروات جعل الصراع في سوريا دائمًا هو صراع بين الفقراء والفقراء. حرب يمولها الأغنياء بغض النظر عن الطائفة والمذهب والقومية. عائلات بعينها تسيطر على مقدرات البلاد، وتعمل ليل نهار على استنساب وريث دائم لثرواتها المنهوبة من قوت الجياع والمستضعفين والمغلوبين على أمرهم، والأهم من هذا وذاك هو استقواء هذه النخب الاقتصادية بالعائلة كمرجع نهائي يبتّ في أمور التجارة والصناعة وتحالفاتها مع شركات عابرة للجنسية والحدود الدولية، لصوص بلا حدود ترفعهم العائلة إلى مصافّ الأباطرة والمعصومين.

من هنا كانت الرواية السورية إشارةً قوية على عكس هذا الخراب العميم في إصداراتها. أقليات غنية مدعومة بعائلات أبدية في مواجهة أكثرية منكوبة ومحتقرة. لقد أسس هاني الراهب لهذه المفارقة في روايته «بلد واحد اسمه العالم» تمامًا كما هي الحال في روايته «الوباء» التي اعتمد فيها (الراهب) على تفكيك البنى القائمة ماركسيًّا في جدلية الدولة والعنف، مشرحًا القيم التي نشأ عليها الفقراء في الثقافات الفرعية، والتي برأيه «تتعارض مع قيم الطبقة المتوسطة التي اكتسبها الفلاحون والعمال وصغار الكسبة» متنبئًا بـ«مئة سنة قادمة ستكون عصر العنف، فضغط الدولة في العالم سيزداد، والخائفون سيخرجون من جلودهم ويصيرون مادةً للعنف. العنف الشامل وطغيان الدولة سيلغي القانون نهائيًّا، ويعيد الفقراء إلى وضع همجي، تفكك وانحلال، لكل قيمة وبنية وعلاقة»؟

> **الشعب السوري لم يكن يومًا كتلة متجانسة ومتماسكة. فالشعب الواحد مقولة فارغة من أي معنى، أو محتوى، بعيدًا من وعي المواطنة في إطار الدولة الوطنية الديمقراطية العلمانية**

### نزاعات جانبية

هذه النبوءة هي ما دفعت فيما بعد الكاتب سعد الله ونوس (١٩٤١- ١٩٩٧م) لقراءة المدينة العربية المعاصرة من موقع الفقراء نفسه والشعور بغطرسة المركز على الأطراف، فنصوصه التي استلهمها من التراث العربي، وخصوصًا كتاب الليالي العربية «ألف ليلة وليلة» كانت جميعها تدور أحداثها في مدينة بغداد، على نحو «مغامرة رأس المملوك جابر» و«الملك هو الملك» حيث تحضر المدينة كفضاء للدسائس وحفلات التنكر، وسقوط الأقنعة، وقطع الرؤوس، في حقبة تاريخية وصفها المؤرخون بزمن «الشطار والعيارين» وتحالف السلطة مع عيونها وأصحاب شرطتها وجلاديها على الشعب ومصايره؛ فيما تحضُر دمشق كمدينة تتألف في نصوص صاحب مقولة «محكومون بالأمل» من سجون ومواخير وأسواق وقلاع كما في مسرحيته «طقوس الإشارات والتحولات». ليصل الصراع إلى أشده في مسرحيته «سهرة مع أبي خليل القباني» النص الذي يعدّ مجابهة صادمة بين العقلية الرجعية وفن المسرح... مجابهة وضعت إشارات استفهام كثيرة على دور المدينة لمسؤولياتها الحضارية، لكنها لا تخلو من حزازات نخبوية مضمرة، تعلن انتماءها لقيم اجتماعية مرموقة، لكنها مواربة في تحديد موقفها من تطاحن «أكثريات ريفية فقيرة» و«أقليات مدن غنية»، وأسبقية سكان الثانية على الأولى. إذًا ليست الأقليات ولا الأكثرية،





لا الغالبية المذهبية بل الغالبية السياسية التي تقهقرت عامًا بعد عام، لتجد النزاعات الجانبية ثغرات في هذا الجدار، ولتظهر فروقات هائلة بين عائلات ريفية وأخرى مدينية، أو انتمت إلى المدينة وتقمصت (الدمشقة) في سلوكها الحياتي ومظاهرها العامة، وصولًا إلى سيادة أخلاق السوق، وانهيار كبير للطبقة الوسطى في المجتمع السوري التي كانت تخفف من الغلواء بين جانبي الصراع، ما ظهر جليًّا في ازدياد أحزمة الفقر حول المدن الكبرى، من أحياء عشوائية يقعي فيها حطام هذه الطبقة المتوسطة السورية من متعلمين وحرفيين ومثقفين وعمال وموظفين حكوميين.

واقع معقد عكس صورة تحت مدينية في شؤون عديدة اختص بالقضاء والمحاكم الشرعية والأحوال الشخصية، ليدفع الكاتبة والأديبة روعة يونس إلى القول: «أبناء الأقليات أو المذاهب الذين يفضلون تبعية شؤونهم القضائية إلى غير القضاء الرسمي- وزارة العدل. أقصد تحديدًا: المسيحيين والشيعة والدروز، الذين يقصدون في تخاصمهم (المحكمة الروحية) لدى المسيحيين. و(المحكمة الجعفرية) لدى الشيعة. و(محكمة المشايخ) لدى الدروز. يُفترض بأتباع هذه الديانات والمِلل أن يوجّهوا ضرباتهم القاضية لرجال الدين- القضاة في تلك (المزارع) المسماة محاكم؛ لأنهم في معظمهم يمارسون (ظلمين) ظلم الدين وظلم رجاله، فضلًا عن الظلم المكتسب لدى البشر. وعدم اللجوء إليهم للتخاصم والاحتكام لديهم». إن شئتم بعض الجرأة، ولتكن وقاحة- تتابع يونس: «إن ظلم المؤسسة القضائية المتمثلة بوزارة العدل ومحاكمها أخفّ وقعًا على النفس من ظلم من يخبرك أنه ممثل المسيح، وممثل الإمام المهدي، وممثل الحاكم بأمره على الأرض».

> **كانت الرواية السورية إشارةً قوية على عكس هذا الخراب العميم: أقليات غنية مدعومة بعائلات أبدية في مواجهة أكثرية منكوبة ومحتقرة**

## الأقليات والأكثرية ومآلاتها

باستشهاد طويل لصبحي العمري، أحد الضباط الذين خاضوا غِمار الثورة ضد العثمانيين وشهد معركة ميسلون ضد الفرنسيين، يعكس فيه مسألة الأقليات والأكثرية ومآلاتها مع رحيل العثمانيين. إذ يقول العمري: «خرجنا من الحكم التركي ونحن متفرقون مفكّكون إلى مسلم، ومسيحي، وشيعي، وسني، وإسماعيلي، ونصيري، ودرزي... ومن القوميات الأخرى: تركي، وتركماني، وشركسي، وكردي، وألباني، وأرمني... وجميع هذه الديانات والمذاهب والقوميات مختلفة مع بعضها، كل منها تعتبر نفسها غريبة عن الآخرين، وتعتقد أنها مغبونة مهضومة الحقوق. فلقد كان المسيحيون بصورة عامة لا يزالون تحت تأثير الماضي. لقد كان المسيحي في العهد العثماني مواطنًا من الدرجة الثالثة، لا يشعر أنه مواطن له حقوق وعليه واجبات، فلا يعقل أن ينقلبوا بمجرد خروج الأتراك قوميين عربًا، وينسوا كل ما مرّ بهم من مظالم وإهانات خلال تلك القرون الطويلة، وهكذا كانت أكثرية المسيحيين، غير مرتاحة للحكم الوطني، فبقوا أصدقاء لفرنسا؛

أما اليهود فهم شعب عدوّ لكل ما هو غير يهودي، يفضلون أن يكونوا تابعين لأي حكم أجنبي؛ والشيعة في حيّهم منكمشون يشعرون بغربتهم عن الأكثرية السنية، وقد لجأ عدد غير قليل منهم للحصول على الجنسية الإيرانية لتحميه من ظلم الدولة؛ والنصيرية في جبالهم منعزلين تحت وطأة الفقر والجهل والإهمال، لا يعرفون عن الحكم سوى أنه ضريبة إلى الجابي في يد الجندرمة (الدرَك)؛ وهكذا الإسماعيليون المرتبطون مذهبيًّا واجتماعيًّا بآغا خان؛ والدروز في مناطقهم الجبلية يشعرون بغربتهم عن جميع من يحيط بهم، وهم دائمًا في ريبة وعدم اطمئنان، والحكومة في نظرهم عدو متربص بهم. أما الأقليات العنصرية، كالأتراك والشراكسة والتركمان وغيرهم، فبقي ولاؤهم للأتراك، يعتبرون أن حركة القومية العربية، التي فصلتهم عن الأتراك المسلمين بالتعاون مع الإنكليز الكفار، حركة خائنة، ويتفق معهم بهذه الفكرة أكثرية رجال الدين المسلمين، والكثير من العامة».

في روايته «قصر المطر» يتعرض ممدوح عزام لهذا الموضوع راصدًا لأنماط عقائدية في محافظته السويداء - جبل العرب، مما دفع بعض المشايخ في الطائفة الدرزية التي ينتمي إليها الكاتب السوري عزام، إلى إصدار بيان بإهدار دمه بحجة أن «قصر المطر» أساءت إلى المجتمع الدرزي وأخلاقه، وشوهت عاداته وتقاليده ومقدساته وأبطاله الأسطوريين. طالب هذا البيان الذي وقّعه مشايخ طائفة عقل الدرزية الحكومة السورية بمنع تداول روايته وسحبها من الأسواق، علمًا بأن الرواية صادرة عن وزارة الثقافة


ممدوح عزام — سمر يزبك

السورية عام ١٩٩٨ وقال البيان: إن الرواية والراوي على السواء شوّها أبطال التحرير الأسطوريين أمثال (سلطان باشا الأطرش).

تجاهل الإعلام السوري وقتها هذا البيان وردود الأفعال الأخرى عليه، مثل بيان المثقفين للتضامن مع الكاتب. على حين غض النظر اتحاد الكتاب العرب آنذاك عن هذا الحدث، ولم يتضامن مع الكاتب، بل دعاه إلى طلب الغفران والتراجع عما فعل ومصالحة شيوخ طائفته. مازن عرفة في روايته «وصايا الغبار» يذهب أيضًا إلى استعراض واقع عيش الأقليات من خلال قصة حب يرويها بين شاب دمشقي من الطائفة السنية وبين فتاة من الطائفة الدرزية، تنتهي قصة العاشقين بزواج الفتاة من رجل ينتمي إلى طائفتها. الواقع الفني الأدبي للرواية السورية يزخر بهذه الأمثلة، ومنها روايات كل من روزا ياسين حسن «أبنوس» ورواية سمر يزبك «طفلة السماء» ورواية «تجليات جدي الشيخ المهاجر» لحسيبة عبدالرحمن؛ إذ تناقش كل من الروائيات السالفة الذكر موضوع التقمص والدين عند الطائفة العلوية.



## حق منح الهوية الوطنية للأقليات

«**واحد** واحد واحد... الشعب السوري واحد» أظنه شعارًا كشف وحشية ولا إنسانيّة الحرب السورية، وهو من أكثر الشعارات افتراء على الحقيقة والواقع، يقول الكاتب والناقد ياسر إسكيف ويتابع: «لم يعنِ هذا الشعار سوى إعلان أكثرية عن ملكيتها الحصرية لحق منح الهوية الوطنية للأقليات. فالشعب السوري لم يكن يومًا كتلة متجانسة ومتماسكة. فالشعب الواحد مقولة فارغة من أي معنى، أو محتوى، بعيدًا من وعي المواطنة في إطار الدولة الوطنية الديمقراطية العلمانية. وهذا ما لم يعرفه، أو يختبره، السوريون يومًا. وكان المجتمع السوري، تاريخيًّا، أكثريّة عربية مُسلمة (سنيّة)، وأقليّاتٍ دينيّة، وقومية، ومذهبيّة، تتعايش فيما بينها وفق علاقة، أو علاقات، مُركّبة ومُعقّدة. حيث تتقاطع هذه الأكثرية قوميًّا مع الأقلية المسيحية العربية، ومع الأقليات المذهبية الإسلامية. بينما تتقاطع إسلاميًّا مع أقليات أخرى (أكراد، وتركمان، وشركس) وتتباعد، أو تتناقض، كما في حالة الأكراد، قوميًّا».

إن الخصوصيات الثقافية هي الطاغية في التمييز بين الأكثرية والأقليات السورية، إذ لم تتوقف تلك الأقليات عن إنتاج مجموعتها الخاصة من القيم والمعايير، كما الأعراف والتقاليد والطقوس، وتجلى هذا بشكل شديد الوضوح في النتاجات الإبداعية (أدبًا وفنًّا) التي عكست فضاء الحريّة الذي تمنحه تلك الأقليات لأفرادها، من ناحية أنها بالأساس تكوّنت على المُفارقة والاختلاف والتمايز. ومن اللافت بهذا الخصوص حجم المُكابدة التي عانتها اللغة في الخروج من استنقاعها وتخثّرها لتتمكن من قبول واحتواء المُختلف من التصوّرات، والرؤى، والمشاعر، والأحاسيس، حتى بدت في أحيان كثيرة غريبة عن نفسها، أو مُختطفة منها، حتى إن بعضهم قد رأى في هذا تخريبًا للغة، أو أن اللغة ذاتها قد تواطأت مع خرابها وسعت إليه. وبالتالي لا أظنها مصادفة أن يكون، على سبيل المثال لا الحصر كل من أدونيس، وحنا مينة، وسعد الله ونوس، وسليم بركات، وممدوح عدوان، ممن ولدوا في بيئات تعود للأقليات.

# أمازيغ المغرب.. هل هم أقلية؟

**نزهة صادق** باحثة مغربية

يشكل الأمازيغ مكونًا أساسًا من مكونات الحضارة المغربية، وقد أثروا فيها سلبًا وإيجابًا، في ظل أوضاع سياسية واجتماعية ودينية عرفت تحولات متعددة، ومكنت من خلال تنوعها من بناء حضارة وعلم وتاريخ ودين ومدن قديمة، شكلت هوية مغرب اليوم التي تتميز بالتنوع والتعدد والاختلاف. وتعد القضية الأمازيغية في المغرب مسألة في غاية التعقيد؛ إذ تتم مقاربتها من خلال أوجه عديدة، كما تشوبها خلفيات سياسية واجتماعية وثقافية، تنطلق من تعقيد طرح الاسم، إلى تحديد المجال الجغرافي، وصولًا إلى الأصول.

وقد عرف المسار التاريخي للأمازيغ تغيرات جذرية وبخاصة بعد الفتح الإسلامي واعتناق الأمازيغ الإسلام، ما شكل تجاذبًا مهمًّا بين باحثين وجدوا الدين الجديد عنصرًا أقصى هويتهم وطمسها، وبين آخرين رأوا أن الدين الجديد شكل نقلة ثورية وحدت الممالك الأمازيغية، وأسهم في بناء الحضارة الإسلامية، وكما قال المفكر الإسلامي طارق السويدان: «فلولا عظماء الأمازيغ ما كانت حضارة الإسلام في الأندلس وشمال إفريقيا»، ما يضع الراغب في الغوص في تركيبة الأمازيغ أمام حقائق أوضحت عمق الحضارة الأمازيغية، وانفتاحها على انتقالات ثورية نسجت للشعب المغربي هوية مركبة بين أمازيغ عُرّبوا، وعرب مُزّغوا، وهو ما شكل نسيجًا هوياتيًّا يتميز بالتنوع والتماسك والتعقيد.

## حضور ثقافي عريق ووضع سياسي جديد

وردت كلمة أمازيغ في نقوش المصريين القدماء، وعند كتاب اليونان والرومان وغيرهم من الشعوب القديمة التي عاصرت الأمازيغيين، وبصم الأمازيغ التاريخ السياسي لشمال إفريقيا، كما أسهموا في بلورته، وفي تطوير المجال الحضاري من خلال المساهمة الفعالة في ظهور الحضارة والتمدن، فنبغ منهم الفلاسفة والمفكرون أمثال لوكيوس أبوليس (١٢٠-١٢٥م) وهو خطيب أمازيغي، وفيلسوف وعالم طبيعي، وكاتب أخلاقي، وصاحب روايات التحولات والتغيرات، وقد كتبها في ١١ جزءًا، أما في ميدان الأدب فقد ظهر ماركوس ماتيولوس، وهو شاعر وعالم فلك. (د.محمد بن لحسن، الأمازيغ أضواء جديدة على المسيرة الحضارية عبر التاريخ، مطابع الرباط نت، ٢٠١٥م، ص:١١).

تعددت النظريات حول الأمازيغ وأصولهم، ويرى التيار الأول أن أصل الأمازيغ يرجع إلى الدول الإسكندنافية في شمال أوربا؛ إذ اجتازت مجموعة من القبائل الهمجية تدعى قبائل الفاندال أوربا، واستقر جزء منها في كل من فرنسا وإسبانيا، على حين عبر بعضها الآخر البحر الأبيض المتوسط جنوبًا حتى استقر في المغرب.

ويربط التيار الثاني أصل الأمازيغ بسكان المغرب الأقدمين بالمشرق، إذ يرى أن أصول الأمازيغ تعود إلى الكنعانيين الذين طردوا من فلسطين بعد قتل النبي داود لجالوت، وهو الرأي الذي انحاز إليه ابن خلدون، كما ذهب آخرون إلى أن أصل الأمازيغ من اليمن، أي من العرب العاربة الذين هاجروا بعد سيل العرم، واختلطوا بالقبط المصرين في أثناء هجرتهم غربًا. (سيل العرم، هو السيل الذي لا يطاق، والذي خرب وفرق أهل اليمن، وقد ذكر في سورة سبأ).

أما التيار الثالث -الذي يمثله الباحثون الأمازيغيون- فيرى أن جذور الأمازيغ محلية، وأنهم لم يأتوا من أي مكان آخر، بل هم أصحاب الأرض والمكان، والدليل على ذلك أن مجموعة من علماء التاريخ قد كذبوا أسطورة كون أصل الأمازيغ من

اليمن، وقد ردوا كلامهم انطلاقًا من الحفريات وعلم الجينات الذي فند أسطورة قدوم الأمازيغ من اليمن، وفي السياق نفسه فقد أثبتت الوراثة أن بصمة الأمازيغ تختلف جذريًّا عن البصمة الوراثية للعرب.

إجمالًا، الأمازيغ شعوب سكنت صحراء شمال إفريقيا، وتميزت بمزيج هوياتي جمع بين قبائل جاءت من أوربا، وهي قبائل الفاندال نسبة إلى مدينة فاندال السويدية، وقبائل أخرى من المشرق كعرب اليمن، وسكان السودان، وهو ما منحها تنوعًا على مستوى الأعراق والألوان.

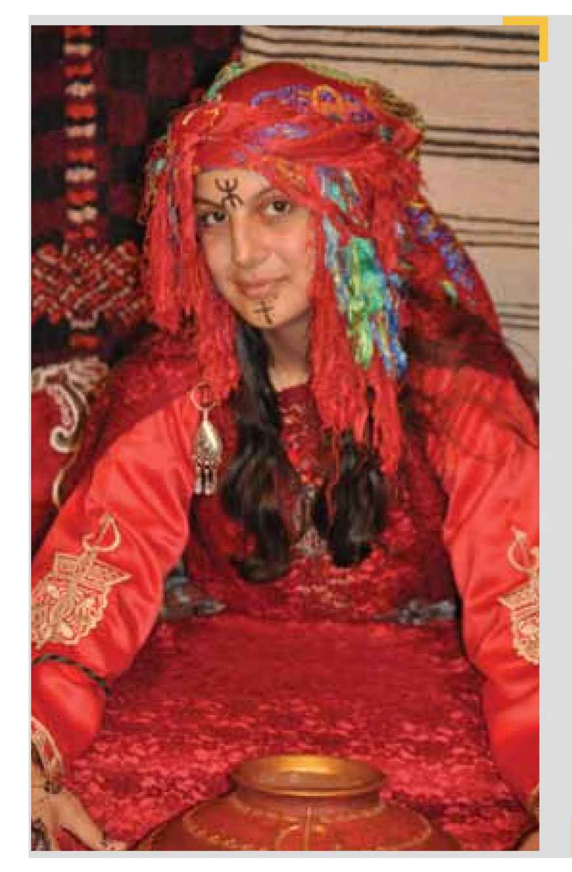
## هل الأمازيغ أقلية في المغرب؟

لا يمكن أن يكون الأمازيغ أقلية في المغرب، فبالإضافة إلى أنهم يشكلون ثقلًا بشريًّا مهمًّا يصل إلى ٦٠٪، فإنهم يعدون أهم وأول عنصر بشري استوطن المغرب في مرحلة ما قبل الإسلام. كما أن معظم المعطيات التاريخية أثبتت أن الإسلام أسهم في بلورة الثقافة الأمازيغية، وصياغة هوية الأمازيغ، وكان فاعلًا مساهمًا في تشكيل الوعي الجمعي، وقيادة التحولات الكبرى في التاريخ المغربي، كما كان أداة فعالة ونقطة ارتكاز لتذويب الروح القبلية، وظل حضوره مستمرًّا طوال أربعة عشر قرنًا بالرغم من التقلبات والحروب، وهو ما جعل من الشق الهوياتي للمغرب مركبًا لا يمكن فصل أحد عناصره عن الآخر، والدليل على ذلك كون الأمازيغية والعربية تشكلان مرتكزات أساسية لغوية وهوياتية أسهمت في بناء

**تعد القضية الأمازيغية في المغرب مسألة في غاية التعقيد؛ إذ تتم مقاربتها من خلال أوجه عديدة، كما تشوبها خلفيات سياسية واجتماعية وثقافية تنطلق من تعقيد طرح الاسم، إلى تحديد المجال الجغرافي، وصولا إلى الأصول**

نسيج خصب للتاريخ المغربي، وعلى حد تعبير العالم السوسيولوجي محمد جسوس: «هما كالرجل اليمنى والرجل اليسرى بالنسبة لأي شخص عادي، إذا فقد أي واحدة منهما فلن تكون له القدرة على المشي بشكل عادي، وبالأحرى القدرة على السير بالسرعة والوتيرة التي تتطلبها تقلبات التاريخ المعاصر. لنقل كما قال كانط في إطار آخر: إن المجتمع المغربي بدون نمو اللغة العربية أعور، وبدون نمو الثقافة واللغة الأمازيغية أعمى».

وعلى الرغم من استغلال بعض الجهات المشبوهة داخليًّا وخارجيًّا لدق إسفين الفرقة والتعصب بين العرب والأمازيغ، وزرع الفتنة بينهما، فإن التعاطي الرسمي مع الأمازيغية غير هذا المسار، وجعل الأمازيغ ثقافة وشعبًا من أولويات البلد؛ إذ لم يقتصر فقط على الاستيعاب والتفهم، بل انتقل إلى مستويات أهم، وهي تنظيم برامج لتعليم اللغة الأمازيغية في المدارس الابتدائية، كما بنى للغة مؤسسات ترعى هذه الثقافة عبر أنشطة ثقافية وأبحاث تسعى إلى التعريف بالدور التاريخي والمهم للأمازيغية كلبنة أساسية للحضارة المغربية، كالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية الذي







أُردف إنشاؤه بصدور ظهير ملكي يحدد الأبعاد المؤسساتية للحضور الأمازيغي في المغرب دون أن يطال الخصوصية الدستورية للمملكة، الشيء الذي جعل من كل الأطراف المتنازعة حول القضية الأمازيغية تفوز.

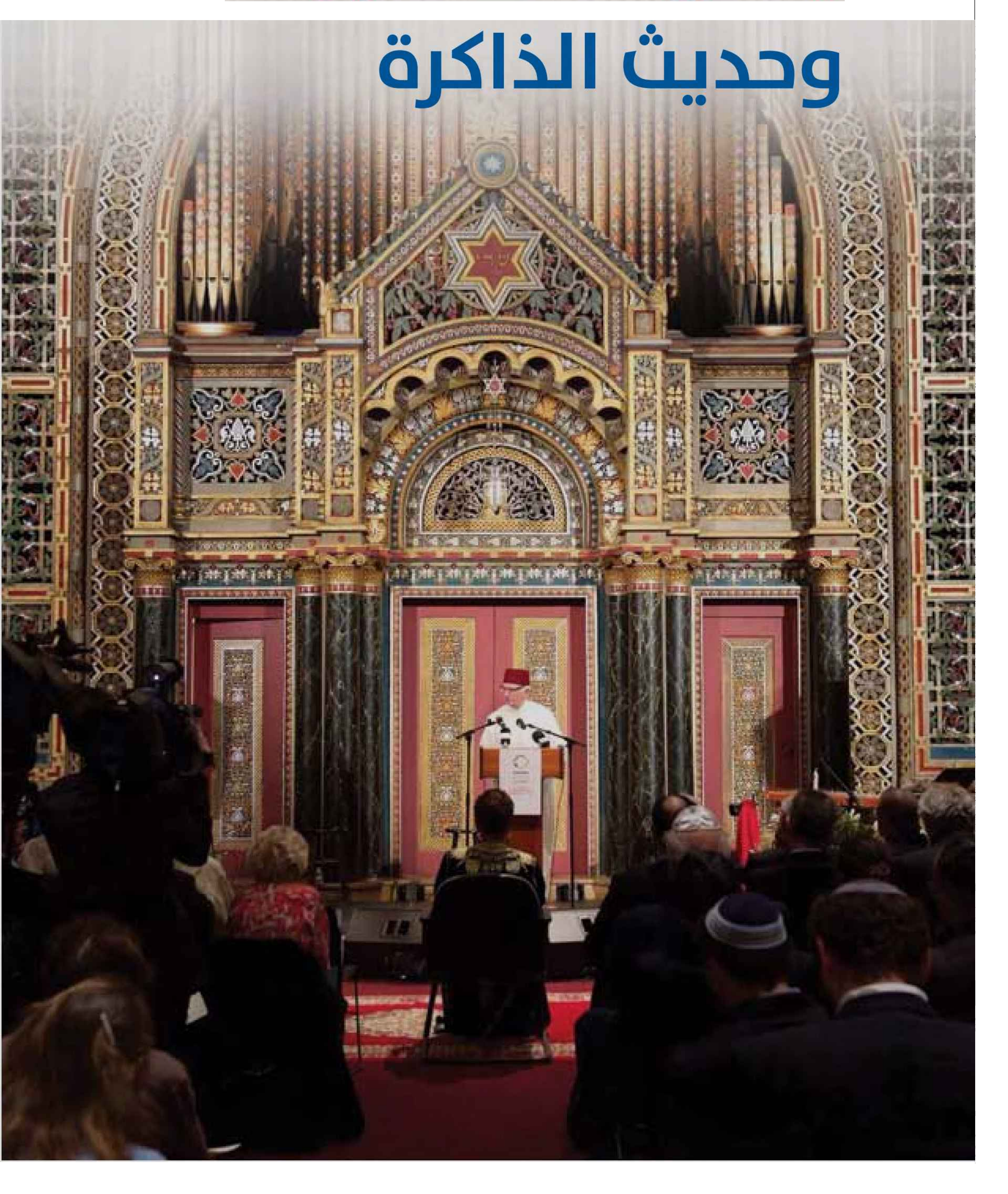
## بلد التعددية

يتميز المغرب بتاريخ عريق؛ إذ مرت على أرضه أجناس مختلفة ومتنوعة، واختلط شعبه بأعراق متعددة جعلت منه بلد التنوع بامتياز، فالتعددية في بلد المغرب ثروة روحية وفكرية، جعلت من المغرب شعبًا منفتحًا على العالم. ومحبًّا لهويته في تعددها، وفي كونها عنصرًا أساسًا جعل من وعيه لذاته الثقافية والاجتماعية وعيًا يعلي من شأن الأفراد الذين تعددت لغتهم وحضارتهم وتاريخهم، وجمعهم وطن يحتوي سمات وخصائص مشتركة تميز المجتمع المغربي بأمازيغه وعربه.

ولا أحد ينكر أن المغرب عرف ازدهارًا كبيرًا مع كبار ملوك الأمازيغ، أمثال يوبا الأول، وبوكوس الأول، ويوبا الثاني، وبطليموس. وقد تمكن هؤلاء من توسيع مملكتهم، ومن تنظيم الدولة على النموذج الإغريقي، حيث طوروا آليات الحكم السياسي والتنظيم الاقتصادي. وقد حاول بطليموس توحيد القبائل الأمازيغية في الشمال الإفريقي، وتمدين مملكته حضاريًّا وثقافيًّا وعلميًّا، وتزيينها عمرانيًّا وهندسيًّا بالطريقة الجمالية اليونانية والرومانية والأمازيغية، وتوسيعها خارج النطاق المرسوم له من الحكومة الرومانية، وهو ما أدى إلى اغتياله من الإمبراطور كاليغولا، وذلك للحد من طموحاته التوسعية. كما أن طارق بن زياد، وعباس بن فرناس، وابن بطوطة، وعبدالكريم الخطابي، وهم رموز أمازيغية، لهم بصمتهم في التاريخ المغربي خاصة، والعربي عامة. (د.محمد بن لحسن، الأمازيغ أضواء جديدة على المسيرة الحضارية عبر التاريخ، مطابع الرباط نت، ٢٠١٥ص:١٣).

وفي نهاية الطرح يمكن القول: إن الأمازيغ لا يمكن جعلهم بسهولة أقلية، فهم كما سبق الذكر أغلبية عرقية، تعرب لسان جزء منهم بسبب اختلاطهم بالمدن ذات الوجود العربي، على حين بقيت الدواخل محافظة على أمازيغيتها اللسانية، مع الانتماء إلى الإسلام حضاريًّا.

# يهود المغرب..
## وحديث الذاكرة

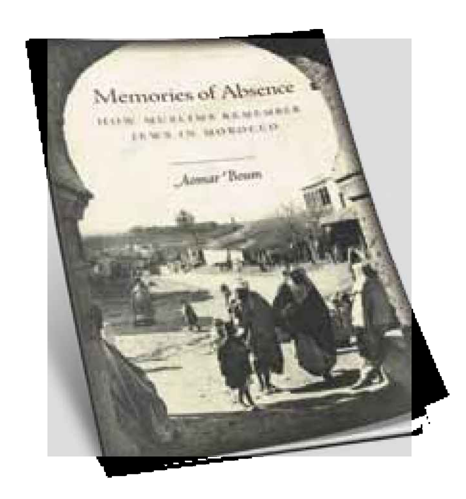


**خاليد فؤاد طحطح** باحث مغربي

**صدر** في الآونة الأخيرة عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط كتاب «يهود المغرب وحديث الذاكرة»، وهو من تأليف الباحث عمر بوم، أستاذ الأنثروبولوجيا والتاريخ بجامعة كاليفورنيا، ومن ترجمة خالد بن الصغير أستاذ التاريخ المعاصر بجامعة محمد الخامس بالرباط. تتمركز أعمال الباحث عمر بوم واهتماماته الأكاديمية حول موضوعات الأقليات الدينية والعرقية في شمال إفريقيا والعالم العربي. وكتابه الأخير عن يهود المغرب هو في أصله أطروحة لنيل دكتوراه في التاريخ والأنثروبولوجيا، ناقشها بجامعة أريزونا سنة ٢٠٠٦م. واستغرقت مدة إنجاز الموضوع منه عشر سنوات من البحث الوثائقي والإثنوغرافي.

صدر كتاب يهود المغرب وحديث الذاكرة لأول مرة باللغة الإنجليزية سنة ٢٠١٣م، بعنوان: Memories of Absence How Muslims remember Jews in Morocco عن منشورات جامعة ستانفورد بكاليفورنيا، ولأهمية هذا العمل قام المؤرخ الجامعي خالد بن الصغير بترجمته، وقد عرف طريقه للنشر ضمن سلسلة نصوص وأعمال مترجمة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (موسم ٢٠١٥م). وحاز جائزة المغرب للكتاب لسنة ٢٠١٦م في صنف الترجمة مناصفة مع رجاء بومدين المثنى عن ترجمتها إلى الإسبانية كتاب مجنون الورد El Loco de Las Rosas، لمحمد شكري.

سبق للمؤرخ خالد بن الصغير أن ترجم كتابًا آخر عن يهود المغرب خلال القرن التاسع عشر، والذي يرصد فيه مؤلفه دانييل شروتر سيرة أسرة آل مقنين، وهي من بين أكثر الأسر التجارية اليهودية شُهرة في المغرب أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، وقد استفادت من السياسة التي نهجها السلاطين العلويون، بدءًا من المولى محمد بن عبدالله، في الاعتماد على اليهود لتمتين الأواصر بين بلدهم المغرب والعالم الأوربي. والكتاب صدر أيضًا عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة ٢٠١١م بعنوان «يَهُودِيُّ السلطان: المغرب وعالم اليهود السفرد». كما أن هناك أعمالًا في غاية الأهمية لباحثين مغاربة أنجزوها عن يهود المغرب، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب يهود المغرب ١٩٤٨-١٩١٢م لمحمد كنبيب (١٩٩٨م)، ترجمه عن اللغة الفرنسية إدريس بنسعيد. وكتاب اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة: قراءة في المورث والأحداث (٢٠٠٩م) لأحمد شحلان.




## الذاكرة والتاريخ

تتناول الدراسة الجديدة لعمر بوم، عن اليهود المغاربة وحديث الذاكرة، التي تتخذ من القرن العشرين إطارًا زمنيًّا لها، إشكالية الأقلية الدينية اليهودية في المغرب (يهود الصحراء الموجودين في أقا على وجه الخصوص) من خلال إبراز التقاطعات الموجودة بين الذاكرة والتاريخ، وذلك عبر إبراز العوامل الرئيسة المتحكمة في ذكريات المسلمين المغاربة حول اليهود الغائبين اليوم بعد هجرة معظمهم بعد استقلال المغرب سنة ١٩٥٦م، متأثرين في ذلك بدعاية الحركات الصهيونية التي شجعت آنذاك اليهود على الرحيل لإقامة دولة قومية لهم في أرض فلسطين، حيث وجدت هذه الدعوات صدى لدى اليهود المغاربة الذين توجسوا خيفة من تبني الحكومة المغربية الأولى بعد الاستقلال النزعة العربية الإسلامية القائمة على تفعيل برنامج وطني للتعريب، وشرعوا تدريجيًّا في مغادرة التراب المغربي.

ومن المعلوم أن الخلاف اشتد بشأن رحيل اليهود المغاربة إلى الأراضي الفلسطينية مع بداية الستينيات من القرن الماضي، فقد رفض حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية ذلك، وانتقد مواقف الحكومة التي غضت الطرف عن هذه الهجرة، بينما هي تكرر في كل لحظة شعاراتها بشأن التضامن العربي. على حين صدرت تصريحات مضادة على لسان زعيم حزب الاستقلال علال الفاسي، إذ عبَّر عن موافقته على هجرة اليهود شريطة عدم السماح لهم بالعودة مجددًا إلى البلاد. وفي ظل هذه الأجواء المتوترة ازداد الاحتقان السياسي إثر الإعلان عن طريق الإذاعة والتلفزة بدء الحملة للتصويت على مشروع الدستور يوم ٧ ديسمبر ١٩٦٢م. وكان لافتًا موقف الجالية اليهودية التي دعت إلى التصويت بنعم على المقترح استجابة منها للنداء الملكي الذي أطلقه الراحل الحسن الثاني، وقد أشيع آنذاك بأن ضغوطات مورست على المسؤولين اليهود للتصويت إيجابيًّا مقابل الحصول على جوازات سفر لمغادرة المغرب.

اليوم، وقد أصبح الوجود اليهودي المكثف بالمغرب في خبر كان، ما العامل المهم المتحكم في تشكيل ذاكرة المسلمين عن هؤلاء؟ هل هو سرد الأجيال السابقة لتجاربهم المشتركة مع اليهود في السابق؟ أم أن الأحداث الجارية حاليًّا بالشرق الأوسط، وبخاصة الصراع العربي الإسرائيلي، هي التي تشكل الآراء والمواقف من اليهود وعلاقتهم بالمسلمين؟

**يستحضر كبار السن من الأجداد، ممن عايشوا اليهود كجيران لهم، بكثير من الحزن المشوب بالحنين جراء غياب اليهود جسديًّا، وعدم وجودهم في أرض المغرب، على حين نجد أن من هم أصغر سنًّا لا يترددون في استعمال قاموس ينهل من أساليب الفكاهة والتنكيت والتلويح بعبارات السخرية والاستهزاء، كطريقة تعبر عن احتجاجهم اليوم على الإسرائيليين واليهود بصفة عامة**

## رحلة إثنوغرافية

للإجابة عن هذه التساؤلات ينطلق الباحث عمر بوم في رحلة إثنوغرافية تاريخية للكشف عن الذكريات الخاصة بأربعة أجيال متعاقبة من المسلمين المغاربة، حول جيرانهم بالأمس من اليهود في المجتمعات الهامشية الموجودة بمناطق المغرب الجنوبية الشرقية - إقليم طاطا تحديدًا- ليكشف لنا حجم التنافر والتناقض الموجود في مواقف





هؤلاء بشأن اليهود، فعلى حين يستحضر كبار السن من الأجداد، ممن عايشوا اليهود كجيران لهم، بكثير من الحزن المشوب بالحنين جراء غياب اليهود جسديًّا، وعدم وجودهم في أرض المغرب، نجد أن من هم أصغر سنًّا لا يترددون في استعمال قاموس ينهل من أساليب الفكاهة والتنكيت والتلويح بعبارات السخرية والاستهزاء، كطريقة تعبر عن احتجاجهم اليوم على الإسرائيليين واليهود بصفة عامة، والتعبير بذلك ضمنيًّا على مقاومتهم إلى أبعد حدود بوصفهم أعداء للفلسطينيين. وهؤلاء لم يسبق لهم أن التقوا أحدًا من اليهود في الداخل المغربي، لكنهم استأنسوا بوجودهم في فلسطين من خلال تغطية وسائل الإعلام المختلفة، فعبر متابعتهم لأطوار النزاع العربي الإسرائيلي، ومشاهدتهم المتكررة لمعاناة فلسطينيي الداخل والشتات، كوَّنوا صورة أخرى مختلفة عن صورة المسنِّين من الأجداد المغاربة، وهي ناتجة عن الخلط الواقع في ذهنهم بين اليهود المغاربة، وسياسات الكيان الصهيوني في الشرق الأوسط.

يحمل الجيل الجديد صورة مختلفة وناقصة عن اليهود المغاربة بخلاف أجدادهم ممن عاشوا جنبًا إلى جنب مع اليهود في الماضي، واختلاف التمثلات التي استقاها الباحث عمر بوم من ألسنة العيِّنات الأربع موضوع الاستجوابات الدقيقة (الأجداد الكبار - الأجداد - الآباء - الأبناء)، تمكننا من ملامسة التقاطعات بين الذاكرة المشتركة للأجيال المختلفة، وفي الوقت نفسه تبرز لنا حجم الاختلافات الناتجة عن المؤثرات الجديدة الطارئة.

لم يعتمد الباحث عمر بوم الرواية الشفوية وحدها، وإنما استثمر مجموعة من المصادر الأخرى الأساسية، ومنها المخطوطات المحلية، والرسائل والرسوم العدلية، ونصوص الرحلات الفرنسية الأولى إلى المغرب قبل الاستعمار، ومنها بالأخص: رحلة شارل دوفوكو (Reconnaissance du Maroc)، الذي قدم إلى المغرب سنة ١٨٨٣-١٨٨٤م، متنكرًا في زي يهودي، ليتمكن بذلك من زيارة غالبية المناطق المغربية، وقد احتفظ لنا بمعطيات مهمة عن الطائفة اليهودية بالمغرب. كما قدم رؤى عن نظرة الأجيال السابقة في المغرب لليهود، وهي المعلومات التي تحتاج إلى دراسة نقدية مستقلة مبنية على أن دوفوكو (رجل الدين المسيحي) كان منغمسًا حتى أخمص قدميه في الثقافة المعادية للسامية التي استشرت آنذاك في الأوساط الدينية والعسكرية الفرنسية. كما كان مناصرًا للسياسة الاستعمارية الكولونيالية لبلاده.

إن دراسة الثابت والمتغير في الصور المخَزَّنة في ذاكرة الأفراد المغاربة عن اليهود المحليين تمكننا من رصد وتتبع التحولات التي عرفها المجتمع المغربي في صيرورته التاريخية، فمواقف الأجيال المسلمة المعاصرة تجاه اليهود المنحدرين من أصل مغربي، مرتبطة بشكل كبير بالسياقات الدولية أكثر من ارتباطها بالسياقات المحلية والوطنية، وهو أمر يختلف عن مواقف الجيل السابق ممن عايش الحضور اليهودي في قرى مختلفة في أنحاء متعددة من جنوب شرق المغرب، وكذلك في باقي المناطق الأخرى من المملكة.




# اليهود في السودان..

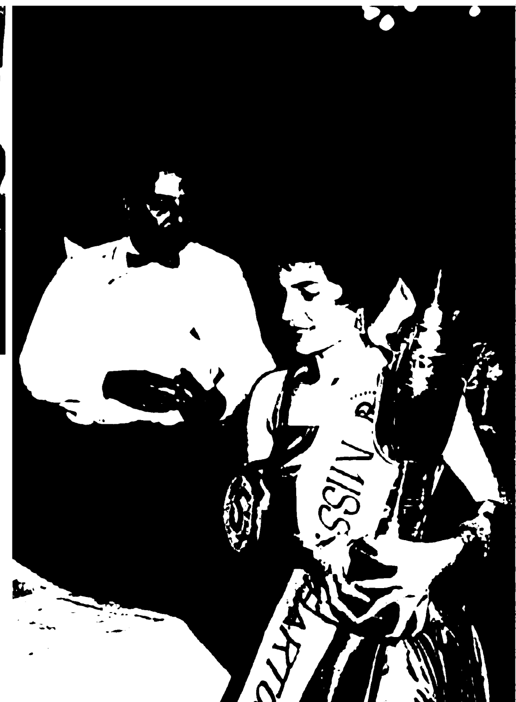
# ماضٍ لن ينسى



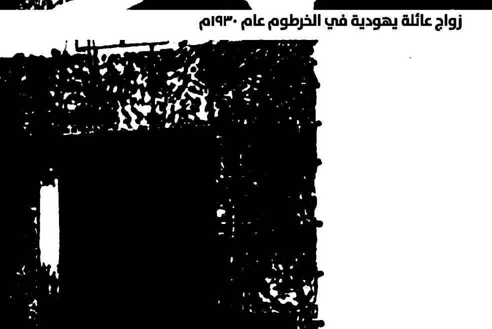
طلبة كلية كمبوني الخرطوم خليط من طلبة يهود وأقباط وأرمن وسودانيين



زواج عائلة يهودية في الخرطوم عام ١٩٣٠م



يوفوني كوهين ملكة جمال الخرطوم عام ١٩٥٦م



محراب المعبد اليهودي في الخرطوم

مصدر الصور : مجموعة صور السودان القديمة على فيسبوك

**سهام صالح** الخرطوم

**«البنيامين»** هو الاسم الذي يطلق على اليهود في السودان؛ حيث جاؤوا لاجئين في أكبر موجة هجرة يهودية في نهايات القرن التاسع عشر، واستوطنوا مدينة أم درمان، إحدى مدن العاصمة السودانية، تحديدًا في حي المسالمة، وقاموا ببناء أول معبد يهودي في السودان عام ١٨٨٩م، وجرى تكوين رابطة للجالية اليهودية حينها برئاسة «بن كوستي» ابن حاخام يهودي تعود أصوله إلى إسبانيا.

بلغ عدد أفراد الجالية اليهودية في ذلك الوقت نحو ألف نسمة موزعين ما بين مدن العاصمة المثلثة: الخرطوم، والخرطوم بحري، وأم درمان، لكن بعضهم فضل أن يعيش في مدن سودانية أخرى مثل: نوري، ومروي، والدبة، وبورسودان، وود مدني.

يعرف اليهود الذين قدموا إلى السودان بـ«السفارديم» الذين ينحدرون من سلالات يهودية كانت تعيش في إسبانيا، لكن نُكِّل بهم وطُردوا بعد سقوط غرناطة الشهير، فاتجهوا إلى كلٍّ من: دول الشمال الإفريقي، ثم إلى السودان.

### يتخفَّون وراء أسماء عربية

اندمج اليهود «السفارديم» في المجتمع السوداني من خلال ممارسة الأنشطة التجارية والأنشطة الاجتماعية، لكن بعضهم كان يخشى إظهار يهوديته، وبخاصة كبار السن، وشاهدُ ذلك أنهم لم يكونوا يحملون أسماء تشير أو تدل على أصولهم اليهودية؛ فكانوا يحملون أسماء عربية مثل: المغربي، البغدادي، الإستانبولي، وهي أسماء تدل على الأماكن التي جاؤوا منها أو عاش بها أجدادهم أو آباؤهم في حقبة معينة من حياتهم، وبطبيعة الحال فإنهم كانوا يتحدثون اللغة العربية باللهجة السودانية أو المصرية ويتحدثون الإنجليزية بطلاقة وبعض اللغات الأخرى كالفرنسية والإسبانية.

اشتغل يهود السودان بتأسيس أعمال تجارية ضخمة؛ مثل العمل في مجال الاستيراد والتصدير وبخاصة للمنتجات الزراعية وفي تجارة الجلود أو ما يعرف بـ«الدباغة»، وسيطروا على هذا المجال وأثروا ثراء واضحًا، واستغلوا الفرص كافة وأسسوا مجموعة شركات عالية في جميع المجالات المالية والإنشائية والفنادق والأدوية، مستغلّين بذلك خبرتهم وتجاربهم في مجال الأعمال التجارية، إضافة إلى أن السودان كان ملاذًا آمنًا يتصف بالتسامح المجتمعي والبعد عن التطرف الديني؛ ما جعل كثيرًا من اليهود يعتمرون طاقيتهم الصغيرة في الأسواق وفي مناسباتهم الاجتماعية من دون خوف. ومن أشهر التجار اليهود في السودان «أولاد مراد إسرائيل، وحبيب كوهين، وليون تمام وإخوانه، والإخوة سيروريس، وفيكتور شالوم، وآل عبودي» وهم معروفون بتجارة التجزئة.

### أطفال في بقعة المهدي

في العهد المهدوي في السودان استعان الخليفة عبدالله باليهودي «بن كوستي» للتجارة بين مصر والسودان، وغيّر اسمه إلى عبدالقادر البستنيني. بعد ذلك أجبر الخليفة عبدالله التعايشي الأقباط واليهود على الدخول في الإسلام؛ لذلك قام يهود السودان باستقدام حاخام يدعى «سلمون ملكا» من أجل إقامة الصلوات وتعليم الصغار الشعائرَ الدينية اليهودية؛ حيث أقام لهم كنيسًا في منزله بحي المسالمة وأسهم في رجوع عدد كبير منهم إلى اليهودية، بعدها أصبح «ملكا» رئيسًا للجالية اليهودية وأعلن عن تكوين جالية بشكل رسمي في عام ١٩٠٨م، بعد عشر سنوات من هذا التاريخ حولت الجالية اليهودية مركزها من أم درمان إلى الخرطوم، في هذه الحقبة أُلّفت كتب عدة عن الجالية اليهودية في السودان كان أشهرها كتاب «بنو إسرائيل في أرض المهدي»، وأيضًا كتاب «أطفال في بقعة المهدي».

بعد توغل اليهود السودانيين في الحياة السودانية قاموا ببناء نادٍ رياضي ترفيهي وأطلقوا عليه «النادي اليهودي بالخرطوم»، أو ما يعرف باسم «مكابي» وأسسوا فريقًا رياضيًّا يحمل الاسم نفسه، وشيَّدوا أيضًا ملعبًا للتنس. وأصبحت حياة يهود السودان دائرةً بين العمل والنادي اليهودي في الخرطوم للقاء العائلات اليهودية وقضاء أوقات ممتعة. بعدها شيدوا مسرحًا خلف النادي وقاموا بشراء قطعة أرض أنشؤوا عليها سينما معروفة لكل السودانيين هي سينما «كلوزيوم».

كان اليهود في السودان يُعَدُّون من الأقلية المستوعبة من المجتمع، لكن في عام ١٩٤٨م ظهرت مشاعر العداء لهم، وبخاصة بعد إعلان قيام دولة إسرائيل والعدوان الثلاثي على مصر. تَضَعْضُعُ الثقة بين اليهود السودانيين وبين المجتمع أدى إلى خروجهم من السودان واستقرارهم في بلدان إفريقية

مثل «عائلة عدس» الذين هاجروا إلى نيجيريا، لكن غالبية العائلات اليهودية هاجرت مرة أخرى إلى أوربا وأمريكا وعودة بعضهم إلى إسرائيل. آثرت بعض العائلات اليهودية البقاء في السودان، وبمرور الزمن اعتنقوا الإسلام وتزوجوا بسودانيات مسلمات، لكن بعضهم بقي على يهوديته؛ أمثال عائلة «الدويك» من يهود الشام المتشددين وكانوا يعملون في مجال تجارة الأقمشة.

## نعش الوجود اليهودي

بعدها دُقَّ آخرُ مسمار في نعش الوجود اليهودي في السودان، إثر قيام العقيد آنذاك «جعفر النميري» بحركةِ تأميمٍ ومصادرة واسعة لممتلكات اليهود، وبخاصة شركات الحاخام اليهودي «سلمون ملكا» التي كانت باسم «جلاتلي هانكي». ولم يقتصر التأميم على الشركات فقط بل على مستوى بيت العائلة، الذي أصبح في العهد المايوي مقرًّا للاتحاد الاشتراكي، فمقرًّا لوزارة الخارجية السودانية. وفي عام ١٩٨٧م هُدم المعبد اليهودي في الخرطوم، وبيعت الأرض لمصلحة أحد البنوك السودانية.

المصادرة لممتلكات اليهود لم تشمل مقابر اليهود الموجودة الآن في وسط منطقة تجارية في منطقة السوق العربي؛ حيث لا تزال أرضًا فضاءً، وكثيرون من السودانيين لا يعرفون أنها مقابر اليهود.



مقبرة اليهود في الخرطوم (حاليًا)

**اندمج اليهود «السفارديم» في المجتمع السوداني من خلال ممارسة الأنشطة التجارية والأنشطة الاجتماعية، لكن بعضهم كان يخشى إظهار يهوديته، وبخاصة كبار السن، وشاهد ذلك أنهم لم يكونوا يحملون أسماء تشير أو تدل على أصولهم اليهودية، فكانوا يحملون أسماء عربية مثل: المغربي، البغدادي، الإستانبولي**

لم ينسَ اليهود أموالهم الموجودة التي إما أُمِّمت، أو تركوها وهربوا خوفًا على أرواحهم إثر تنامي وتصاعد الصراع العربي-الإسرائيلي؛ لذلك تقود الآن إدارة الأملاك بوزارة الخارجية الإسرائيلية حملة دبلوماسية لاستعادة ممتلكات اليهود البالغ عددهم ٨٥٠ ألف يهودي كانوا يعيشون في السودان، ومصر، والمغرب، وموريتانيا، وتونس، وليبيا، والجزائر، وسوريا، والعراق، ولبنان، والأردن، والبحرين. وقدَّرت وزارة الخارجية الإسرائيلية حجم التعويضات بـ«٣٠٠» مليار دولار أميركي حسب تقريرها الذي قُدم للكنيست الإسرائيلي.

## يهود السودان والحياة السياسية

من أبرز اليهود السودانيين الذين أقاموا في السودان ولهم دور في الحياة السياسية: «بنيامين نتنياهو» رئيس الوزراء الإسرائيلي الذي ينتمي إلى عائلة «شاؤول الياهو» المقيمة في منطقة نوري-مروي. وكذلك عائلة «آل ساسون» الذين عاشوا في منطقة «كردفان»، ثم هاجروا إلى الخرطوم، فكان أول سفيرٍ لدولة إسرائيل في مصر أحد أبناء هذه العائلة بعد «اتفاقية كامب ديفيد» في عهد الرئيس أنور السادات.

ويبدو أن الجالية اليهودية بالسودان لم تنقطع صلتها بدوائر صنع القرار اليهودية؛ فلقد تقلد «إبراهيم جوزيف عبودي» رئاسة الجمعية اليهودية في الولايات المتحدة الأميركية، وهو ينتمي إلى أشهر عائلات اليهود السودانيين المعروفين بـ«آل عبودي» الذين عاشوا في «الخرطوم بحري».

تجدر الإشارة إلى أن يهود السودان أتوا إليه معدمين ليخرجوا منه وقد أصبحوا من أثرياء العالم؛ إذ يمتلكون شركات ومستشفيات ودور محاماة عالمية.




# إصدارات إدارة البحوث


ص.ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣ - المملكة العربية السعودية - هاتف ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) فاكس ٤٥٧٧٦١١ (١١ ٩٦٦+)

البريد الإلكتروني research@kfcris.com الموقع الإلكتروني www.research.kfcris.org




# الحوثيون
# من المظلومية
# إلى الاستبداد

**جمال حسن** صحافي يمني

**منذ** ظهر الحوثيون كحركة متمردة في اليمن، استخدم مناصروهم تعريف أقلية لهم ضمن فكرتين، الأولى: منحهم حق التمايز عن الآخرين، وفي الثانية: إثارة مجال متعاطف معهم. لكن هل هذا كافٍ لمنح حروبهم شكلًا مشروعًا؟ وأي نوع من الأقلية هم؟ هكذا حاول الخطاب المتعاطف، عبر استخدام مصطلح أقلية، نقل مشروع الحوثي السياسي من مستوى العنف إلى قضية حقوقية فيها كثير من التضليل.

إذن يمكن التعامل معهم بوصفهم أقلية في سياق النسبة السكانية، وإن ظل هذا التعريف ملتبسًا ضمن احتجاج سياسي تشغله مبادئ عامة عن حقوق الأقليات. لكن على مستوى التعريف النظري لا يمكن حجب الالتباس إذا أردنا تعريف الحوثي كهوية سياسية، أو سكانية، أو حتى إنسانية. والحوثي حرص على إثارة الموضوع الطائفي، على أساس أنه يمثل فئة أو هوية مختلفة، ليس فقط عبر رمزية طقوسية واحتفالية ميزتها أقمشة خضراء، وشعارات كرست التلويث البصري بقدر ما كرس مسلحوه تعكيرًا للسلم العام، بل أيضًا في خطاب وممارسات عرّفت اليمن ضمن هويات مقسمة. فعندما بدأت ميليشياته بحصار صنعاء، استدعى الحوثي التقسيم المناطقي، فكان يخاطب أبناء الجنوب، وأبناء تعز، لكنه أيضًا غازل توجهًا عالميًّا حضرت حسابات مصالحه السياسية في المنطقة تحت مظلة الحرب على الإرهاب.

عند احتفال مناصريه يوم ٢٣ سبتمبر بعد سقوط صنعاء في عام ٢٠١٤م، وجه الحوثي تحذيرًا إلى مأرب والبيضاء بأنه سيقوم بملاحقة القاعدة وداعش هناك. وكان المسرح جاهزًا لتفسير حروب غرضها شرعنة استيلائه على السلطة، أو انقلابه. إذن لم تعد المسألة صورة أقلية تواجه فضاء عامًّا معاديًا؛ بل ميليشيا منحت نفسها حق العدوان. والدعشنة كان المصطلح الجديد الذي ارتداه الحوثي بعد سنوات من ادعاء المظلومية. وهو المبدأ الذي شرعنت عبره الحكومة الطائفية في العراق تكوين ميليشيا الحشد الشعبي الشيعية في العراق تحت ذريعة مواجهة داعش، ومارست التنكيل بأبناء السنة.

## مشروع ممنهج لابتلاع الأكثرية

منذ اللحظة الأولى كان خطاب الحوثي يضمر طموحه السياسي عبر ادعاءين: المظلومية، وشعاراته ذات الطابع الديني والمعادي لأميركا وإسرائيل. وعندما أتيحت له الدولة، حتى بوصفه حليفًا داخليًّا، أرسل مسلحيه للسيطرة على المدن، وفي الوقت نفسه بوصفه حليفًا ممكنًا لأميركا في حربها ضد داعش والقاعدة. هنا تصبح الأقلية مشروعًا ممنهجًا لابتلاع الأكثرية، مشروعًا يلاحق إرثه السياسي القائم على تغليف اليمن بالعمامة البالية التي مثلها الإمام في القرون الماضية.

استفاد الحوثي من التعميم الذي فرضه مفهوم الأقلية، فهو على مستوى مناصريه يضمن تحفيزهم لوجود عدو دائم، وبالتالي ديمومة استعدادهم القتالي. وفي الوقت نفسه إنتاج ثقافة المظلومية الحاضرة في تراث عقائدي عميق. حتى إن أي حرب سيخوضونها هي دائمًا نحو عدو أميركي، وآخر محلي داعشي صنعه هذا العدو. فحربهم ضد القاعدة هي دائمًا ضد أميركا، يعززها شعار أو مقولة مؤسس الجماعة حسين الحوثي: «القاعدة صناعة أميركية». هذا بالنسبة للخطاب الموجه لمناصريه. وعلى مستوى حقوق الأقليات، يضمن تعاطفًا محليًّا وآخر دوليًّا متناغمًا مع أكلاشيهات خطاب المنظمات الحقوقية. أنتج ذلك مستوى تعريفيًّا، يكاد يكون واحدًا، بصفتهم أقلية مضطهدة. وذلك صاغ إلى حد كبير، مشروعية العنف الذي دشن به الحوثيون ظهورهم المعلن على الساحة اليمنية.

## تعميمات دينية وسياسية

منذ البداية تهرَّبَ الخطاب الحوثي من إعلان أجندة سياسية واضحة. كان دائمًا يغلف خطابه وراء تعميمات دينية وسياسية. وعندما كان مسرح وجوده المسلح مقتصرًا على صعدة وأجزاء من عمران، ظل الحوثي يدعي أنها حروب دفاعية. ضد من؟ إنه مجال غير واضح أو محدد. ضد أميركا وإسرائيل، ضد التكفيريين. وأين ستتوقف تلك الحروب الدفاعية؟ فبوصفهم أقلية سيكونون مُطالبين أيضًا بتقديم إيضاحات عامة عن مطالب سياسية. لكنه خطاب يضمر طموحًا بالاستيلاء الكامل على الحكم. مع توسع سيطرة المسلحين الحوثيين، تغيرت النبرة الخطابية، لم تعد حروبًا دفاعية، بل صارت ذات نبرة خمينية «مناصرة المستضعفين»، ما يعني أرضًا مفتوحة. كما أنه بعد طرد «سلفيي دماج» ظل يعلن أنه سيقوم بتطهير البلاد من التكفيريين. كان لهذا الاستدعاء حافز يثير الصراعات ذات البعد الطائفي. اعتقد بعض المراقبين أن الحرب في الجغرافية القبلية جهوية خالصة. وهو المجال الذي منح الحوثي فضاءً يراوغ فيه، ومكنه من إسقاط المدن، أي أن تفتت المضمون الوطني في اليمن أسهم في تصاعد تلك الجماعة، وسيظل يمنحها كل مقومات البقاء.



ولا يمكن تصنيف جماعة الحوثي بوصفها جماعة عرقية، أو لغوية، أو قومية مختلفة بالنسبة لليمنيين. لكنها تحاول بناء هذا الادعاء العرقي، فعندما سقطت إحدى قرى جبل صبر في تعز في يد المقاومة، كانت تحت سيطرة مسلحي الحوثي، روج إعلامهم وأشاع عن حدوث تطهير عرقي هناك. مع هذا، لم يعترف الحوثي بحقوق أي جماعات مختلفة. فعند سيطرته على صعدة قام بطرد ما تبقى من اليهود. ثم إنه مارس كل أشكال القهر والقسوة ضد خصومه، فقام مسلحوه بتفجير مساجدهم ومنازلهم.

## ادعاء متعجرف لا يريد مساواة مع الآخرين

يعتقد الحوثي أنه أقلية متمايزة من غيرها، بمعنى أنه يندرج ضمن مفهوم سيطرة الأقلية، وهيمنتها الكلية دون شريك أو منازع. وهذا الادعاء المتعجرف لا يريد مساواته مع الآخرين، لزعمه أنه ينتسب إلى النبي محمد ﷺ من ابنته فاطمة، أي الهاشمية. ووفق ادعاء مذهبي كرسته الإمامة الزيدية، يَدَّعِي لنفسه، أو لفئته، الحق الوحيد بالحكم، وما يمنحه حق التحكم بالأكثرية، ويشرع له كل أشكال الاضطهاد والقسر، والاستيلاء على مصادر الثروة والسلطة. إن طبيعة هذا الانتساب لا يمكن إدراجه في مستوى واحد مع حقوق الأقليات، إلا في شروط سياسية منحرفة. وهي كفكرة تكشف تمايز مركب داخل الحركة نفسها، بما أنه يعتمد على كيان واسع من أبناء القبائل ووجاهاتها.

> اعتقد بعض المراقبين أن الحرب في الجغرافية القبلية جهوية خالصة. وهو المجال الذي منح الحوثي فضاء يراوغ فيه، ومكنه من إسقاط المدن، أي أن تفتت المضمون الوطني في اليمن أسهم في تصاعد تلك الجماعة، وسيظل يمنحها كل مقومات البقاء

يلعب الحوثي على فضاء الموروث السياسي الذي هيمنت عليه جغرافية قبلية محددة في اليمن، استطاعت الإمامة الهادوية توحيدها في الإطار الزيدي. وهو الإطار الذي سيحاول الحوثي إعادة تشكيله في مضمون يستدعي النموذج الخميني، وإن بصيغة زيدية. في ثمانينيات القرن الماضي، ابتدع بدر الدين الحوثي والد حسين مؤسس الجماعة الحوثية وعبدالملك الزعيم الحالي، تقاربًا عقائديًّا بين الزيدية والخمينية، ومنه نسج تقاربًا يضمن لإيران موطئ قدم في اليمن. لكن هذا التقارب لا يحظى بقبول معظم المجتمع الزيدي، إلا في حال استدراجه داخل تحولات سياسية تضمن للحوثي أن يكون حيزه الضيق والوحيد.

يتطابق مفهوم الأقلية، مع خطاب المظلومية الذي يستند إليه الحوثي راديكاليًّا. لكن عبر احتكاره السلطة يمارس القسر والإلغاء ضد مجتمع تمثله أكثرية سنية، وهو ما جسدته ممارسات الحوثي بعد انقلاب ٢١ سبتمبر. ويمكن أن يكون الحوثي أكثرية على المستوى العصبوي والمتضامن؛ لأنه لا يوجد في اليمن فضاء سني واحد متضامن، وحتى مناطقيًّا، لا يشكل الجنوب كيانًا واحدًا، أو حتى تعز. وبالعودة إلى نصيحة الصيني تزو في كتابه فن الحرب، يقول: «حافظ على أن تكون أكثرية عبر تشتيت العدو». وهو ما سعى إليه الحوثي في خطابه عبر تعامله مع اليمن كهويات منقسمة، تضمن تفوق مجاله العصبوي. وهكذا يتاح للأقلية ابتلاع الأكثرية المشتتة.

# يهود اليمن..

# أقلية يكتنفها الغموض وتاريخها ملتبس



**فتحي أبو النصر** صنعاء

**لا تتوقف** محنة أقلية اليهود في اليمن، التي لا يتجاوز عدد أفرادها اليوم ٢٠٠ نسمة؛ فمنذ بضعة أسابيع وجماعة «أنصار الله- الحوثيين» تحتجز الحاخام يحيى يوسف؛ حاخام اليهود اليمنيين للتحقيق معه، تحت مسوّغ تهريب مخطوط قديم للتوراة إلى إسرائيل قبل أشهر. وكانت سلطات دولة الاحتلال الإسرائيلية أعلنت في مارس الماضي، أنها نقلت ١٩ يهوديًّا من اليمن إلى الأراضي المحتلة، ضمن ما أسمتها بـ«عملية سرّية ومعقدة» قامت بها «الوكالة اليهودية» شبه الحكومية، معلنة أنها بهذه العملية تختتم «المهمة التاريخية» المستمرة لإحضار يهود اليمن إلى هناك . وحينها كان لافتًا بالطبع ظهور رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو وهو يستقبل بحفاوة آخر القادمين إلى تل أبيب من أقلية يهود اليمن، كما استعرض ما جلبوه معهم من لفائف توراة يُعتقد أن عمرها يراوح بين ٥٠٠ و٨٠٠ عام، على حين يرى متخصصون أن عمرها أبعد من ذلك بكثير، وأما بحسب مهتمين بتراث وتاريخ اليهودية في اليمن؛ فإن أقلية يهود اليمن تفضح كثيرًا مغالطات صهيونية، إضافة إلى التباسات جغرافيا التاريخ اليهودي نفسه، التي لا تزال محيّرة وملغزة حتى اللحظة.

لقد دانت اليمن باليهودية مبكرًا، وتعدّ من أعرق البلدان التي عرفت الأديان السماوية الثلاثة التي قامت على معنى التوحيد، وبالتأكيد تحوي أسرارًا توراتية لم تتعرض للتحريف بعد، أما مخطوطة التوراة الغامضة التي كانت في حوزة المغادرين إلى إسرائيل مؤخرًا، فهي بالتأكيد ركن من أركان المسألة اليهودية في مهد العرب الأول؛ فما بالكم بالأطروحات التي تعدّ اليمن هي «مهد اليهودية» ولم تهدأ منذ زمن المؤرخ الكبير كمال الصليبي، الذي زلزل الكثير من المعتقدات الراسخة في المسألة اليهودية ومسرحها الوهمي الذي كُرِّس زُورًا؛ في رأيه. والحال أن المصادر الموثوقة أفادت بأن سلطات الأمر الواقع الانقلابية في صنعاء، لا تزال تَعتقل على خلفية تلك العملية أيضًا عددًا من موظفي المطار.

ويؤكد مثقفون يمنيون في بيانٍ لهم حول الحادثة أن «الحاخام اليمني اليهودي قد عانى كأبناء دينه فرض الإقامة الجبرية والتهديد بالموت من ميليشيا أنصار الله، ويُحقق الآن معه، وهو رهن الاعتقال؛ لأنه يرفض مغادرة وطنه اليمن».

بحسب البيان: «جرى -ويجري- التنكيل منذ أزمنة متطاولة باليهود اليمنيين في عهود الظلام والقهر.. كما رفع الأنصار شعار «الموت لأمريكا والموت لإسرائيل.. اللعنة على اليهود»؛ وهو الشعار المنقول حرفيًّا من الحرس الثوري الإيراني، ولا ينطبق بحال على الوضع اليمني». وهؤلاء يتفقون على أن «اليهودية ديانة توحيد حكمت اليمن في الدولة الحميرية الثالثة، وظل اليهود عرضة للإذلال والإهانة والتمييز في فترات مختلفة»، لكن «تهجير اليهود العرب في البلدان العربية قد أسهم في تحقيق المؤامرة الاستعمارية، ورفد الحركة الصهيونية بطاقات ومبررات ودعاوى لا يزال النظام العربي والتمييز والاستعلاء يغذّيها في المشرق العربي كله، ويستفيد الصهاينة -قادة التمييز العنصري في فلسطين- من هذه الممارسات القبيحة.

## أقلية كتومة بتاريخ ملتبس

معلوم أن يهود اليمن أقلية تكاد تتلاشى نهائيًّا؛ فعددهم الآن لا يتجاوز مئتَي فرد كما أسلفنا. على أن لهم خصوصية ثقافية تتمايز من بقية اليهود حول العالم. والثابت أن خطة البساط السحري التي نفذت في نهاية أربعينيات القرن الماضي؛ مثلت أعلى تجليات عمليات التهجير المنظمة من شمال اليمن سابقًا. أما في الجنوب فقد «أشعل متظاهرون ضد قيام إسرائيل النارَ في مساكن اليهود ومحلاتهم التجارية ووكالاتهم في عدن في تلك الفترة، تحت سمع وبصر الاستعمار البريطاني الضالع في مخطط التهجير للوفاء بوعد بلفور».

اليوم يمكن القول: إن الإسرائيليين يدركون أن تراث أقلية يهود اليمن الديني والثقافي أشد أصالة من أي جماعة يهودية أخرى في العالم؛ إذ إنهم موجودون في اليمن منذ ما قبل الميلاد، ورغم صنوف التداعيات التاريخية المختلفة حافظوا على خصوصيتهم على نحو مدهش.



بنيامين نتنياهو عند استقباله وفدًا من يهود اليمن



## أكثر اليهود تدينًا!

في عام ٢٠٠٢م قام معهد الدراسات السامية وكلٌّ من شركة كارنجي وقسم الدراسات الشرقية في جامعة بريستون، برعاية ندوة بحضور ٢٥٠ مشاركًا من أجل تقييم حالة العلاقات العربية الإسلامية- اليهودية في اليمن، ومن ثم التوصل إلى تقييم العلاقات العربية الإسلامية على العموم مع اليهود، سواء في القرون الماضية أم في العصر الحاضر، حضر الندوة ممثلون عن: المعهد اليمني للديمقراطية، ومركز التراث والأبحاث اليمني، ومركز الإسلام والديمقراطية، ومتحف اليهود اليمنيين، ومركز شلوم للأبحاث، وكذلك علماء ومفكرون من: جامعة بريستون، والجامعة المفتوحة بإسرائيل، وجامعة كولون بألمانيا، وجامعة نيويورك، وجامعة صنعاء. الندوة تطرقت للعلاقات العربية- اليهودية في اليمن عبر مختلف المجالات؛ من التفاعل السياسي، وجملة التقاليد والعادات -في الغناء والرقص والعمارة والمهن المختلفة- في الموروث اليمني.

وبحسب الباحث أفرايم أيزاك -وفق دراسة له عن مركز الجزيرة للدراسات- فإنه: «إذا كان المسلمون اليمنيون أكثر المسلمين تدينًا، فإن اليهود اليمنيين أكثر اليهود تدينًا».

**سرعان ما اصطدم يهود اليمن بالتمييز مثل بقية اليهود الشرقيين المرزاحيين، ولا يزالون يشكون تعرضهم للاضطهاد من الأغلبية الأشكنازية «اليهود الغربيين»**

وكذلك تبقى «اليمن مادة قيمة للدراسة حيث نأخذ منها الدروس والعبر عن الجهود التاريخية لليهود والمسلمين في السعي لتحقيق توازن جزئي لتعايش ثقافتين مختلفتين من خلال الاحترام والتفاهم المتبادل بالرغم من وجود الحواجز الثيوقراطية». هذا الباحث يؤكد في دراسته «اتصافَ يهود اليمن بأنهم أناس عصاميون كادحون استطاعوا أن يحافظوا على التراث اليهودي عبر العصور حتى في أحلك الظروف، كما أنهم كانوا حرفيين مهرة؛ مما أكسبهم إعجاب وتقدير المسلمين». وفي رأيه: «مثلت اليمن وإثيوبيا الأرض المقدسة الأسطورية لمملكة سبأ، وتشهد على ذلك آلاف النقوش والتماثيل والأعمدة والجدران العتيقة، والمدن المبنية بأسلوب مذهل، والمعابد والحصون والسدود، مما يدل على غنى الموروث الثقافي والاقتصادي لحضارة ما قبل الإسلام».

بل «يتفرد اليهود اليمنيون بأشياء عديدة، فهم يمثلون أنموذجًا مصغرًا لليهود العرب في الشرق الأوسط بقيمهم وثقافتهم التي تتجلى في ملبسهم ومأكلهم وتقاليد الزواج والموسيقا والعديد من أنماط الحياة الدينية والعامة التي تشابه نمط الحياة العربية. وكأغلب الجماعات اليهودية الأخرى حافظ اليهود اليمنيون على أدق تفاصيل الشريعة والتعاليم اليهودية القديمة، بل إنهم الفئة اليهودية الوحيدة في العالم التي تقرأ الكتاب المقدس لليهود مع تلاوة مسموعة للترجومة الآرامية وفقًا لتقاليد الكنيس اليهودي القديم

وكما وردت في التلمود؛ يتلو أولادهم الكتاب المقدس في أربعة اتجاهات في محيط دائري، بينما يتلوه كبار السن عن ظهر قلب. وتتميز تلاوتهم بأن نطقهم يرجع على الأقل إلى عهد العصور الوسطى؛ فبحسب علماء الأصوات الذين درسوا أصواتهم فإن أسلوبهم الخاص في النشيد واتساق أصواتهم تعود إلى عهد موسيقا الكنيسة القديمة وكترنيمة «جيرجوريان»، وكلتاهما متأصلة في موسيقا الشعائر القديمة للهيكل في القدس».

## إبداعات الأقلية

الشاهد أن يهود اليمن برعوا وتفننوا في صناعة الخنجر اليماني الشهير بـ«الجنبية»، وفي الإبداع منقطع النظير في صياغة الفضة والذهب والتطريز والأزياء، وفنون الحدادة والنجارة والعمارة والإيقاعات وصك العملة قديمًا. بل إن الأكثرية المسلمة لا تضاهي إبداعات أقلية اليهود في هذا الجانب. وعلى وجه التحديد يعدّ اليهود الذين من أسر يمنية أبرع الموسيقيين والمطربين في إسرائيل والأكثر حفاظًا على خصوصيتهم الثقافية اليمنية في الإيقاعات والألحان.

والواقع أن اليهود تركوا بصمة تأثيرية قوية في فن الغناء اليمني، بينما يعد التراث الغنائي هو الأساس الفعلي لتعايش اليمنيين جميعًا على رغم الهويات الدينية المتشابكة. ثم إن الموسيقا عابرة للديانات.. إلا أن الإشكالية تكمن في أن إسرائيل تعمل جاهدةً لتقديم الموسيقا اليمنية على أنها تراث يهودي، مع أنها نتاج بيئتها الاجتماعية الثقافية «اليمن». والحاصل أن غالبية يهود اليمن في إسرائيل يصرون على الاعتزاز بتكوينهم اليمني وهويتهم المتراكمة؛ فهم يقيمون متاحف للموروثات الشعبية اليمنية العريقة، كما يحافظون على تقاليد اليمن وثقافتها الشعبية والأكلات والأزياء ذات المزاج اليمني في غالب مناسباتهم داخل إسرائيل.

وتنتشر في اليمن الأغاني التراثية التي يؤديها الفنانون اليمنيون اليهود بطرق حديثة على رغم الحظر الرسمي، كما تنعكس في أدائهم الأحاسيس الاستثنائية بالإيقاعات اليمنية بما يؤكد متانة ذاكرتهم الجماعية ولوعتهم الدرامية الاغترابية لفراق الوطن، بل إن بعضهم يشارك في مسابقات فنية عالمية حاملًا علمَ اليمن وليس علم إسرائيل. وعلى مدى قرون لطالما منع الأئمة الذين تناوبوا على حكم الشمال الغناءَ والطرب، بينما لم يكن سوى اليهود من يُقْدِمون عليه؛ مما جعلهم أشد الذين صانوه من الاندثار.

من ناحية أخرى: لعل أشهر يهودي ذاع صيته من الناحية الثقافية والفكرية الشاعر والحاخام موري شالوم شابازي الشهير بسالم الشبزي، الذي سكن مدينة تعز في القرن السابع عشر، وكان يحترمه المسلمون قبل اليهود حتى أصبح اسمه كالأسطورة في عموم اليمن، رغم ذلك لا تزال الكثير من أفكاره مبهمة بحيث لم تدون ولم تصل للقراء، كما التصقت به سمعة البركات الإلهية وخصوصًا الاستشفاء من الأمراض، لكنه كان يسعى للتعايش الخلاق بين الإسلام واليهودية، كما كان كاتبَ أغانٍ، وتميز بالشعر الشعبي باللغتين العربية والعبرية. ويؤكد مهاجرون أن مخطوطات أعماله نُقلت إلى إسرائيل. وهو اليوم من أهم الرموز هناك، حتى إن إسرائيل أطلقت اسمه على أحد الشوارع، كما يتردد بشدة أنها أرادت نقل رُفاته إليها لكن السلطات اليمنية لم توافق. وأما أول امرأة يُعمل لها نصب تذكاري في إسرائيل فهي الفنانة اليمنية اليهودية الكبيرة عفراء هزاع.

## عبرية مختلفة عن بقية يهود العالم

إنهم ريفيون بوعي مسالم ومتسامح، يمضغون القات كبقية اليمنيين، وهم أهل ذمة في حماية القبائل بحسب العرف



العشائري والديني، لا يتحملون أي أعباء كالحروب وغيرها، كما يُصنفون جماعةً محمية عند وقوع النزاعات، وخصلات شَعرهم هي ما يميزهم من المسلمين، وهم محافظون بحسب الحياة الريفية اليمنية شديدة الشرقية والالتزام. على أن الأطفال منهم يتعلمون العبرية والتوراة والزَّبور فقط منذ وقت مبكر، بينما يقف مستواهم التعليمي عند هذا الحد؛ إذ لا يحبذون التعليم الرسمي المتضمن لمواد إسلامية، إلا أن بعضًا من شباب الأقلية اليهودية يحصلون على فرص تعليم من جمعيات ومنظمات يهودية مهتمة بأحوالهم وأوضاعهم البائسة، وغالبًا يهاجرون إلى أميركا لذلك الغرض.

يقول متخصصون: إن لهجتهم العبرية مختلفة عن بقية يهود العالم، ولهم تراتيل مختلفة عن اليهود المزراحيين والأشكيناز أيضًا. وبحسب متخصصين لا توجد رؤى علمية

**يهود اليمن الفئة اليهودية الوحيدة في العالم التي تقرأ الكتاب المقدس لليهود مرفقًا بتلاوة مسموعة للترجومة الآرامية وفقًا لتقاليد الكنيس اليهودي القديم وكما وردت في التلمود**

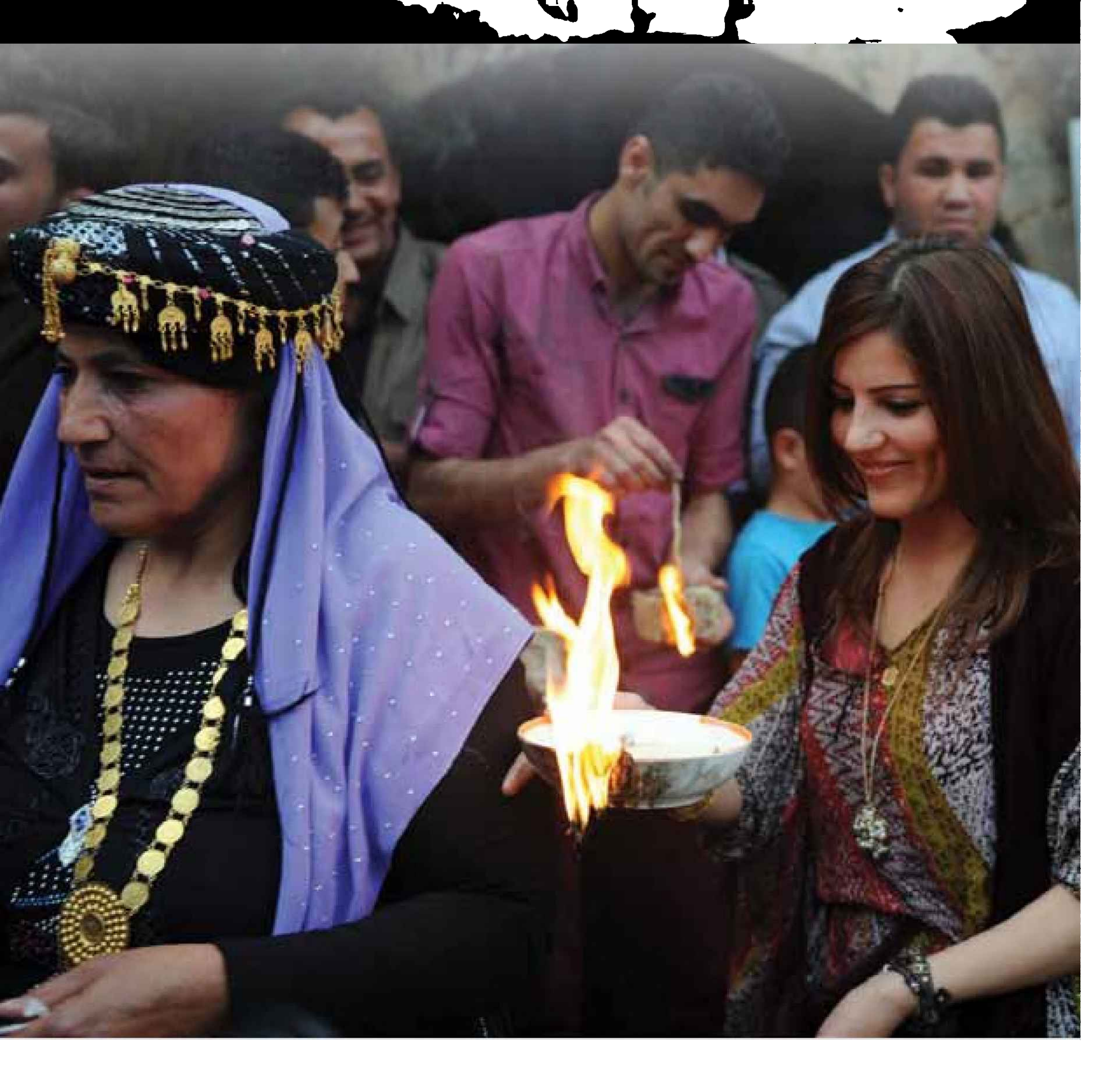
من جانبهم تسرد كيفية تشكُّل تاريخهم في البلاد. وللتذكير أقول: إنه مع بداية ظهور جماعة الحوثي، وتصاعد ثقافة الكراهية التي حملتها لليهود وإسرائيل، بات وجود يهود آل سالم هناك أكثر خطورة يومًا بعد يوم، ثم مع تصاعد شعار الحوثيين المتضمن عبارةَ: «اللعنة على اليهود»، إضافة إلى سيطرة الجماعة عسكريًّا في المحافظة بعد حروب عدة أقدموا في عام ٢٠٠٧م على ترحيل أقلية يهود آل سالم الذين لا يتجاوز عددهم ٨٠ مواطنًا ومواطنة من صعدة إلى العاصمة صنعاء.

والواقع اليوم أنهم يعانون انتقاص مواطنتهم؛ فقبل أعوام قُتل يهودي على يد مواطنه المسلم المتطرف الذي أقرَّ بجريمته تقرُّبًا إلى الله؛ لأن اليهودي رفض الدخول في الإسلام. وقبل أعوام أيضًا حاول يهودي ترشيح نفسه في الانتخابات المحلية فوجدوه ميتًا في حادث غامض. والمؤكد أن عددًا من نسل اليهود المهاجرين يزورون اليمن كسياح بجوازات سفر أوربية أو أميركية -حسب معلومات موثوقة- تهربًا من التحريض القائم ضدهم والمواقف الرافضة للتطبيع مع إسرائيل. جدير بالذكر أن موقف أقلية اليهود في اليمن من الاحتلال الصهيوني واضح وحاسم بحيث يتمسكون بتعاطفهم مع فلسطين، بل إن بعضهم يؤمنون ببطلان قيام إسرائيل أساسًا، ولذلك لم يفضلوا الهجرة رغم ظروفهم الصعبة.





# ما بين النهرين..
## بلاد الأقليات الهائلة



**حسن جوان** كاتب عراقي

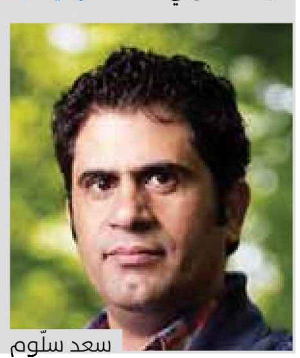
**واضح** أن الأعمال العسكرية، والتغييرات السياسيّة في البلدان العربية، قد أحدثت هزّات عميقة في البنى المُكوّنة للنسيج المجتمعيّ. وفي الغالب، إن الصّدمة الأولى التي حرّكت صفائح عديدة، كانت تُعدّ فيما مضى، مُرتكزات اعتمد عليها التمازج المدني والوطني في المنطقة، كانت من نصيب العراق «بلاد ما بين النهرين»، حجر زاوية هذا التداعي المتتالي. فما كان يعد مثالًا تاريخيًّا للاندماج والتلاقح الإثنيّ والدّينيّ لعدة مئات من السنين، بل إن إحدى علامات ازدهاره حضاريًّا في حقب مضيئة من تأريخه، هو أنّه مثّل نموذجًا سلميًّا للتنوّع الثقافيّ.. أصبح مَصدرًا لنقيض هذا التصوّر في تقبل الآخر وتنوّعه. هذا التنوع الذي انقلب وبالًا فيما بعد، ليتحوّل به سحر التنوّع كعنصر تقوم عليه غالب النهضات المدنية والحضرية، إلى تفاصلٍ وتنازعٍ باعتبار النوع. وبهذا اختفى بشكلٍ متصاعدٍ مفهوم الـ«نحن» ليحلّ مفهوما «الأنا» و«الهُم».

وما أن دَبّ هذا الفايروس المُجزِّئ للكتلة الوطنية بمفهومها الحاضن، نحو مفاصل تفرّعت كتفاعل متسلسلٍ مرعب، حتى وُلدت أجزاء أخرى، اتخذت من الطائفة والعِرق والمناطقيّة والعائليّة نماذج للولاء المُطلق. منطقٌ جديد بدأ يسود المشهد، ومن ثمّ تنامى بشراهة، ليُصبح المنطق الأشمل الذي يمكن عبره وحده، تفسير الواقع الجديد. وإذا كانت هنالك حواضن سابقة، احتمت فيها مكونات أطلق عليها اصطلاح «أقلّية» كتصنيف عددي استثنائي من الغالبية المُهيمنة، فإن تلك الأقليّات كانت تحظى بمشاركة قانونيّة وحماية في إطار الدولة. لكنّ تفاقم العُزلة، وتوالي التعمية والغُبن الاجتماعي والحقوقيّ، لدى كثيرٍ من تلك المُكوّنات، أدّى في العديد من الدول إلى نشوء حسٍّ داخليّ لديها، على أنها لا ينظر إليها باعتبارها جزءًا من هذه البلاد أو الدّولة، وبالتالي صارت تبحث في هُويّتها الداخلية، وعن خلاصها التاريخي.

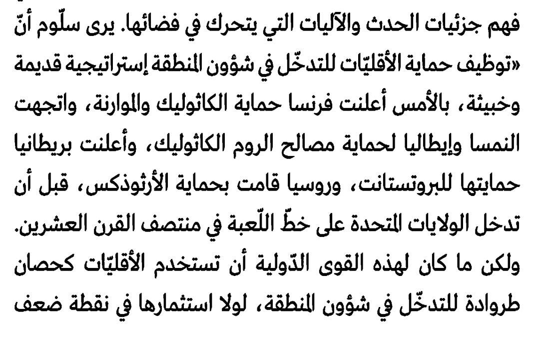
ما زاد الأمر انفلاتًا وتطرّفًا في السنوات الأخيرة، هو الاستهداف المُفجع من الإرهاب لتلك الأقليّات، والإيغال في ترويعهم وإبادتهم جماعيًّا، كما حدث في صفحات سنجار المنكوبة شمال غرب العراق. تورّط كثير من الأطراف الدّاخلية والخارجيّة في هذا الملف الإقليمي في الوقت الحاضر، يقتضي وضعه على الطاولة وتسمية الأشياء بوضوح، إذا كان ثمّة من يبحث عن رَتق الجراح، ومعالجة الشّقوق الخطيرة الآخذة بالاتساع. وما دمنا نتحدث هنا في إطار التجربة العراقيّة في التعاطي مع هذا الملف، فمن المناسب أن نسعى إلى مناقشة عدد من التساؤلات المحدّدة حول واقع الأقلّيات هنا، على سبيل تشخيص بعض الظواهر والمعالجات المجتمعية والحكومية بهذا الشأن. وعلى ذلك، فإنّ طرح تساؤلات عدة في هذا التوقيت تصبح مشروعة وضروريّة.

هل يمكننا إذن، اعتبار أن الحروب التي تندلع اليوم، كانت الأقليّات أهمّ أسبابها؟ ولو كانت هناك أنظمة عربية تؤمن بالمساواة والعدالة الاجتماعيّة، هل كانت شعرت الأقليّات بأنها أقليّات؟ هل كانت مساعي الغرب الإفادة من هذا الاحتقان لدى الأقليّات وتغذيته، وسيلة للذّهاب إلى تمزيق المنطقة على هذا الأساس؟ كيف كان تعامل القرار السياسيّ مع الأقليّات في العراق؟ ما الخطورة في بقائهم كأقليّات، وإلى أيّ حدّ يمكن أن يشكّلوا ضغطًا على الحكومة؟

## توظيف حماية الأقليات للتدخل في شؤون المنطقة


سعد سلّوم

في هذا الفضاء، طرحنا هذه التساؤلات على باحثين متخصّصين في شؤون الأقليّات، على أمل الوصول إلى بعض التصوّرات والمعالجات، التي نسعى إلى الإفادة منها، من واقع تجربة ميدانية وإحصائية، تتعلق بالتجربة العراقيّة. سعد سلّوم.. الخبير في الأقليّات العراقيّة، وعضو المجلس العراقي لحوار الأديان، يبسط ها هنا تشخيصاته المستندة إلى رؤية عريضة في قراءة المشهد، حيث يستعير تطبيقات عالمية في فهم جزئيات الحدث والآليات التي يتحرك في فضائها. يرى سلّوم أنّ «توظيف حماية الأقليّات للتدخّل في شؤون المنطقة إستراتيجية قديمة وخبيثة، بالأمس أعلنت فرنسا حماية الكاثوليك والموارنة، واتجهت النمسا وإيطاليا لحماية مصالح الروم الكاثوليك، وأعلنت بريطانيا حمايتها للبروتستانت، وروسيا قامت بحماية الأرثوذكس، قبل أن تدخل الولايات المتحدة على خطّ اللّعبة في منتصف القرن العشرين. ولكن ما كان لهذه القوى الدّولية أن تستخدم الأقليّات كحصان طروادة للتدخّل في شؤون المنطقة، لولا استثمارها في نقطة ضعف



الدّولة الوطنيّة في العالم العربيّ، التي كانت دولة قائمة على أنموذج هُويّة أحاديّ طاردٍ للاختلاف والتنوّع. إنّ عدم المساواة وانعدام العدالة الاجتماعية بسبب سياسات حكومات المنطقة منذ الاستقلال عن الاستعمار، والتمييز الاجتماعي والسياسي وعلى جميع المستويات، وعدم توزيع الدّخل بعدالة، وضعف مستويات المشاركة السياسيّة للأقليّات، جميعها عوامل عزّزت من إمكانية التدخّل الدوليّ لحماية الأقليّات في المنطقة، فضلًا عن سيادة ثقافة إلغاء الآخر، وإحساس أفراد الأقليّات غير المسلمة خاصة بالتهديد؛ بسبب النظر إليها من خلال منظور قروسطيّ عن الآخر الذمّيّ والكافر.

**توظيف حماية الأقليّات للتدخّل في شؤون المنطقة إستراتيجية قديمة وخبيثة، بالأمس أعلنت فرنسا حماية الكاثوليك والموارنة، واتجهت النمسا وإيطاليا لحماية مصالح الروم الكاثوليك، وأعلنت بريطانيا حمايتها للبروتستانت، وروسيا قامت بحماية الأرثوذكس**

لا يمكن تدمير تراث الشرق الأوسط بتنوّعه الغنيّ الدينيّ والإثنيّ واللّغويّ دون تهجير الأقليّات، ومن خلال تهجيرها تُخلَق مناطق صافية إثنيًّا تَسهُل السيطرة عليها وتمزيقها؛ لذا، يُعدّ منح الأقليّات حقوقها، إستراتيجية للحفاظ على الوحدة الوطنية لدول المنطقة، واستقرار الشرق الأوسط بشكل عام. يصبح الشرق الأوسط بحدّ ذاته اليوم أنبوبة اختبار لشكل العالم المقبل، وفي هذا السياق تستخدم الطائفية كإستراتيجية تعبئة، واللّعب على وتر الاختلاف الدّينيّ الإسلامي المسيحي أو المذهبي السّنيّ الشّيعيّ، ليس سوى استثمار في الهُويّات المتخيّلة، سيؤدي إلى تفكيك الشرق الأوسط إلى الأبد، بعد انهيار أنموذج الدولة الوطنية في العالم العربيّ، يُعاد ترتيب العلاقة بين الأغلبية والأقليّات، والعلاقة بين الدولة والدّين، ومكانة المرأة، ودور الشريعة، وحقوق الأقليّات، على نحو قد يؤدي إلى انتهاكات جديدة لحقوق الإنسان في أعقاب انهيار الأنموذج القديم لإدارة الدولة.

ويقول الباحث سعد: إنّ علينا جميعًا «أن نفكّر في نموذج جديد لدولة مواطنة يتساوى في ظله الجميع ويتقبلون الاختلاف على أنه مصدر غنى. لا يعني دفاعنا عن التعدديّة عدم تشبثنا بالهُويّة الجامعة، أو رفضنا لها، بل إننا نسوق التنوّع بوصفه فكرة حامية للهوية الجامعة من التقسيم وانفراط عقدها، فبقاء الأقليّات في البلاد واختلاطها ببقية الجماعات، صمام أمان من تفكك البلاد إلى هويّات كبرى متصارعة على الحيّز المكاني والسلطة والثروة. يفتح الدفاع عن الحقوق الضامنة للتنوع والاختلاف فرصة لتجاوز الشعور بالاستضعاف وفقًا لمنطق العدد والمقياس الكمّي الأعمى، فترسيخ

## سياسات تعزز عدم قبول الآخر

**وفي تناولٍ** غير بعيد، يرى الباحث خضر دوملي عضو مركز دراسات السّلام وحلّ النزاعات بجامعة دهوك أنّه وفقًا للواقع ومعطياته «فإنّ عامل تهميش الأقليّات يُعدّ دائمًا عنصرًا لحدوث النزاعات، ولكن الحروب التي تشهدها المنطقة الآن ليست أسبابها الأقليّات، فأسباب الحروب الحالية تندرج ضمن عدم وجود العدالة الاجتماعية، وتشريعات تضمن حقوق المواطنين والمشاركة الفاعلة في القرار السياسي، وتلحق بها سياسات تعزّز عدم قبول الآخر المختلف، ومصادرة حقوق وحرّيّات الناس، وفرض الأفكار والرؤى الدينيّة عليهم رُغمًا عن إرادتهم. كما أنّ أحد الأسباب الرئيسة للحروب الحالية هي شكل الأنظمة الحاكمة وعدم إيمانها بالتعدديّة، وعدم وجود رؤية لديها في تعزيز التنوع، بل استخدام التنوع كعامل خوف للغالبية بأن الإقرار بحقوق -للأقليّات- سيقلل من مكانة الدولة والحكومة التي توظف الطابع الديني لمزيد من استغلال السلطة.

إن عدم إيمان الأنظمة في الشرق الأوسط بحقوق الآخرين - الأقليّة، في العيش بكرامة، يُعدّ، في رأي دوملي، سببًا رئيسًا لما يحصل اليوم من انتهاكات وتجاوزات واعتداءات على الأقليّات، «وصلت إلى جرائم الإبادة الجماعية كما حصل من تنظيم داعش ضد الإيزيدية في سنجار أغسطس عام ٢٠١٤م من جرائم سبي النساء والقتل الجماعي وتدمير البنية التحتية وتدمير الهُوية الحضارية والدينية والتراثية، وهو ما حصل للمسيحيين أيضًا في الموصل وسهل نينوى والكاكائية أو الشبَك والتركمان الشيعة. لذلك فإن شعور الأقليّات بأن السّلطة تصادر حقوقهم أو لا تدافع عنهم، يكون سببًا رئيسًا لكي يهجروا البلد؛ لأنهم يشعرون بأن القانون لا يطبّق لصالحهم، وأبرز دليل على ذلك مثلًا، ووفقًا للمتابعات المستمرة


عائلة إيزيدية في أحد مخيمات اللجوء

التمييز الإيجابي يجعل من الأقليات تتصرّف كأغلبية؛ أي بشعور مواطنة كامل، وهو ما يشيع أجواءً إيجابية ونفسية تدفع للتمسك بالهوية الوطنية، وبالكيان الأوسع».

ويضيف قائلًا: «فيما يخصّ تجربة بلد ثريّ بتنوّعه القوميّ والدّينيّ واللّغويّ مثل العراق، فإن تقسيم المنطقة على أساس الجغرافيا الإثنوطائفية سيكون الخاسر الأكبر فيه الأقليات الصغرى؛ مثل المسيحيين، والمندائيين، والإيزيديين، والشبك، والكاكائيين... وغيرهم، ويؤسس لمناطق بيوريتانية الهُويّة، ومثليّة الثقافة؛ كيان كرديّ، وكيان سُنّي، وكيان شيعيّ، يستبعد الأقليات الصغرى، أو يذوّب هوياتها. يؤسس الانتقال إلى ديمقراطية مستقرّة في العراق، ودول المنطقة على الاعتراف بأهمّية التعددية والتفكير بمعاني وإيجابيات التنوع الثقافي لخلق دولة تعترف بحقوق مكوناتها، وحق مختلف الثقافات في حفظ هويتها وتراثها وتميّزها عن ثقافة الأغلبية بوصفها حقوقًا محميّة على صعيد الاتفاقيات الدولية والدساتير الوطنية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية أنموذج دولة مواطنة حاضنة للتنوّع الثقافي».




خضر دوملي

أنه في السنوات العشر ٢٠٠٥ - ٢٠١٤م رغم حصول عشرات الانتهاكات والاستهداف المستمر للأقليات في وسط العراق وجنوبه، فإنه لم تُحرَّك أيّة دعوى قضائية ضد المتّهمين، حتى إنّ بعض الذين ارتكبوا تلك الجرائم كانوا معروفين للضحايا».

ويوضح خضر دوملي أنّ ربط موضوع الأقليّات بالسيطرة الغربية على المنطقة «ديدن الأنظمة الفاشلة في سبيل تأجيج الأوضاع وزرع الفتنة حتى تبقى لمدة أطول في الحكم. ولذلك فإنّ التحرّك الغربي واضح دائمًا في دعم الأقليات في مواقع سكنها. ولكن في حال عدم استعداد الأنظمة والسلطات لتحقيق هذا التوجّه، يتحول نمط الصراع إلى فرض الإرادة على أنظمة الحكم وقد تتحول إلى فرض نظم سياسة جديدة من خلال نظام فرض الحماية الدولية لحماية الأقليّات، ولا يُستبعد أن يتحقق هذا الأمر في العراق بالنسبة للمسيحيين والإيزيدية». وحول فرصة المشاركة السياسية للأقليات في العراق، يشير دوملي إلى أنها لو استمرت مشاركة شكلية فإنها لا تحقق كثيرًا من الضمانة لبقائهم. لذلك فإنّ السّلطات مطالبة «بتغيير هذا النهج، والسّماح لأن تكون الأقليّات شركاء فعليين في إدارة الحكم والتربية والتوجيه للمجتمع؛ والقبول بهذا الأمر سيكون عاملًا مساعدًا لمزيد من الاستقرار في المجتمع».

وفي الرؤية الخاتمة فإن الأفق الحالي لموضوع الأقليات ضمن المشهد الحالي ينذر بأنّ «بقاءهم كأقليات حقوقهم ليست ضامنة بالشكل أو بالمستوى اللائق سيستمر مدة أطول. وعلى ما تقدم.. فإن تفكير السلطة، في أنّ التعامل بهذه الصّورة مع الأقليّات سيجدي نفعًا، أمرٌ خاطئ. فدون ضمانة حقوق الأقليات وتعزيز تلك الحقوق ومكانتها في المجتمع لن تشهد المنطقة الاستقرار، ولن تتوقف النزاعات».




# الأقليات في الأردن:
# يحرسون الملك ومنهم رؤساء حكومات ووزراء وفنانون وروّاد في الأدب

الملكة رانيا مع الحرس الملكي الأردني في الزي الشركسي

**جعفر العقيلي** عَمَّان

**تبدو الأقليات في الأردن مختلفة عنها في أنحاء من الوطن العربي، فكثير ممن ينتمون إلى الأقليات كان إسهامهم عميقًا وجذريًّا في مختلف مؤسسات الدولة، من دون أن يثير أحد هؤلاء أي أسئلة من أي نوع. إذ إن من المعروف أن رشيد طليع هو أول رئيس للوزراء في إمارة شرقي الأردن (١٩٢١م)، لكنّ قلّةً من الأردنيين يعرفون أنه درزيّ، فمثل هذه المعلومة قد تبدو ثانوية، وخارج اهتمام الناس ما دام الرجل (وهو لبنانيُّ الأصلِ) عروبيًّا وذا نزعة وطنية واستقلالية.**

عندما تولّى سعيد المفتي رئاسة الحكومة عام ١٩٥٢م، لم يلتفت أحد إلى كونه شركسيًّا ينتمي إلى عائلةٍ مهاجرة من روسيا، وانصبّ التركيز بدلًا من ذلك على رجلِ دولة نجح في نيل موافقة مجلس الأمة بالإجماع على وحدة الضفتين، ولم يكن مستغرَبًا إسناد هذا المنصب له ثلاث مرات أخرى من دون أن يؤثر هذا في تقديمه بوصفه زعيمًا للشركس. أما سعد جمعة الذي تولّى رئاسة الحكومة عام ١٩٦٧م مرتين، وذلك في مرحلة عصيبة شهدت اضطرابات متتالية في تاريخ الأردن المعاصر، فكان الكثيرون لا يعرفون أنه من أصلٍ كرديّ، وحسْبُهم أنه أول رئيس وزراء يحصل على الثقة بالإجماع من مجلس النواب.

هذه النظرة التي لا تفرّق بين مواطن وآخر بسبب المذهب، أو العرق، أو القومية، أو الدين، هي التي جعلت تعبيرًا مثل الأقلية، يبدو إلى حدّ كبير محض تعبيرٍ وصفيٍّ يشير إلى العدد ونسبته، ولا علاقة له بالحقوق أو الواجبات من قريب أو بعيد، فالأردنيون أمام القانون سواءٌ. ويقدَّر عدد سكان الأردن بنحو ثمانية ملايين نسمة، معظمهم من العرب المنحدرين من قبائل هاجرت إلى المنطقة على مر السنين، إضافة إلى ذلك، هناك الشركس الذين هم من أحفاد اللاجئين المسلمين من جراء الغزو القيصري الروسي للقوقاز في القرن التاسع عشر، وهناك الشيشان الذين يشكلون مجموعة أصغر مقارنة بالشركس. وثمة أعداد قليلة من الأكراد والدروز والأرمن والبهائيين.

عند الحديث عن دولٍ التهمتها نيرانُ النزاعات والحروب الأهلية، يشار إلى الأردن الذي يشهد تنوعًا عرقيًّا ودينيًّا، بوصفه حالةً متقدمةً في تجانس التركيبة الاجتماعية، وصهر الفوارق في مكوّناتها، دون مسٍّ بحرية العقيدة الدينية، أو حرية تكوين الجمعيات، أو حرية التعليم أو الحق بالعمل. فأبناء الأقلّيات، يتحركون في الفضاء العام

**أبناء الأقلّيات، يتحركون في الفضاء العام من دون أن يواجهوا مشكلات الهوية المركّبة أو تعدّد الولاءات أو ازدواجيتها**


سعيد مفتي — سعد جمعة

من دون أن يواجهوا مشكلات الهوية المركّبة، أو تعدّد الولاءات، أو ازدواجيتها، وتشارك فِرقهم الفولكلورية في المهرجانات الثقافية والفنية، لتعبّر عن موروثهم في إطارٍ من الخصوصية التي تُغني المشهد، وبما يحقق المثاقفة مع بقية المكونات.

## فنانون وشخصيات اعتبارية

هذا الوعي بأهمية دمجِ المكونات المختلفة، وصهرها لتصل إلى الدرجة الكافية من الاتفاق مع محيطها المتنوع، بدأ مبكرًا، ويكفي أن تتأمل صورةً لأحد ملوك الأردن محاطًا بالحرس الخاص للقصور الملكية لتتأكد من هذا. فقد جرت العادة أن يُختار معظم أفراد هذا الحرس من الشركس، بالنظر إلى ما عُرف عن هؤلاء من ولاءٍ، وما يتمتعون به من أمانة، بل إن الزيّ الخاص بالحرس الملكي هو زيّ فولكلوريّ شركسي! واشتُهر أفراد في العائلة المالكة بعلاقتهم الوثيقة بالشركس، وبخاصة الأمير علي الذي ما زال الناس يتداولون مقطعَ فيديو يَظهر فيه وهو يشارك الشركس إحدى رقصاتهم الفولكلورية.

ويسهل على المرء استذكار عشرات الشخصيات الاعتبارية من الشركس، مثل: الفنان المسرحي الرائد أشرف أباظة، وشكيب الداغستاني الذي كان من أوائل المعلّمين في مدرسة السلط الثانوية، والكاتبة زهرة عمر صاحبة الرواية الشهيرة «الخروج من سوسروقة»، والأكاديمية لانا مامكغ التي تولّت وزارة الثقافة، وإحسان شقم الذي عمل مديرًا عامًّا للإذاعة والتلفزيون، والشاعر فيصل قات، والكاتب الصحفي المعروف باتر وردم، والروائي والمخرج السينمائي العالمي محيي الدين قندور، والروائي محمد عمر أزوقة، ونانسي باكير التي تولّت وزارة الثقافة ومنصب الأمين العام المساعد لجامعة الدول


محيي الدين قندور


محمد عمر أزوقة




نانسي باكير


لانا مامكغ

العربية، وعلياء حاتوغ التي تولت وزارتي السياحة والبيئة، ونبيه شقم وزير الثقافة الحالي.

وللبلقان حضورٌ رمزيٌّ بين الأقليات في الأردن كما يقول الدكتور محمد الأرناؤوط، أستاذ التاريخ في جامعة العلوم الإسلامية العالمية بعمّان، فهناك جزء من الشركس استقروا في ولاية قوصوة (جنوب صربيا وجمهورية كوسوفو الحالية) وبنوا نحو خمسين قرية جديدة بعد هجرتهم من موطنهم الأصلي، ولكن مع اندلاع الحرب الروسية العثمانية (١٨٧٧م) وقيام القوات الصربية بتجريف المنطقة هاجروا من جديد إلى آسيا الصغرى وبلاد الشام، واستقر بعضهم في شرق الأردن حيث عُرفوا باسم شراكسة قوصوة، وكان من أبرزهم اللواء ميرزا وصفي الذي أصبح قائدًا لسلاح الفرسان في إمارة شرق الأردن. وعندما قامت النمسا باحتلال البوسنة سنة ١٨٧٨م هاجر مئات الألوف من المسلمين إلى داخل الدولة العثمانية التي وزّعتهم على ولاياتها، فقدم بعضهم إلى فلسطين وأصبح بعد عام ١٩٤٨م جزءًا من الأردن، حيث تميَّز بكنية «بشناق» التي تدل على موطنه الأصلي. وقد أعاد بعض هؤلاء تواصله مع الموطن الأصلي بعد استقلال البوسنة. ومن أبناء البشناق الذين عُرفوا في مجالات الثقافة والإدارة عبدالرحمن بشناق (١٩١٣-١٩٩٩م) عضو مجمع اللغة العربية الأردني، والمدير العام السابق لمؤسسة عبدالحميد شومان.

وإلى جانب هؤلاء المئات من البشناق، يلفت الأرناؤوط إلى أقلية صغيرة أيضًا تُعدّ بالمئات من الألبان الذين هاجروا من موطنهم بعد حرب البلقان (١٩١٢/١٩١٣م) وبعد قيام صربيا

**عند الحديث عن دولٍ التهمتها نيرانُ النزاعات والحروب الأهلية، يشار إلى الأردن الذي يشهد تنوعًا عرقيًّا ودينيًّا، بوصفه حالةً متقدمةً في تجانس التركيبة الاجتماعية وصهر الفوارق في مكوّناتها**

باحتلال ولاية قوصوة، حيث استقر قسم منهم في فلسطين وبعد عام ١٩٤٨م أصبحوا جزءًا من الأردن. وأسوة بالبشناق عُرف هؤلاء بكنية تميّزهم هي الأرناؤوط. وقد برزت منهم شخصيات معروفة في الإدارة والطب والتعليم، مثل نوري شفيق وزير التربية الأسبق، والطبيب المعروف المختص بالغدد وأمراض السكّري محمد الأرناؤوط.

أما الشيشان فقد هاجروا للأردن من غروزني . القوقاز في أواخر القرن التاسع عشر. ويُعزى إليهم بناء مدينة الزرقاء في التاريخ المعاصر، ويبلغ عددهم نحو عشرة آلاف نسمة. وقد اندمجوا في المجتمع والتزموا بمنظومة التقاليد العربية والإسلامية مع حفاظهم على لغتهم الأم «ناخ» أو «ناخ داغستان»، وما زالوا يتمسّكون بعاداتهم وتقاليدهم التي تعكس هويتهم وشخصيتهم واعتزازهم بقوميتهم، مثل تقليد خطف العروس برضاها وضد إرادة أسرتها، وهو التقليد الذي يمارسونه إلى اليوم تمثيلًا، بوصفه تعبيرًا عن الفروسية والرجولة والشجاعة.

ومن أبرز الشخصيات الشيشانية في الأردن: بهاء الدين الشيشاني، وهو أول رئيس لبلدية الزرقاء (١٩٢٨م)، وقاسم بولاد الذي رَأَس بلدية الزرقاء أيضًا، وانتُخب عضوًا في البرلمان، وسعيد بينو الذي عُين وزيرًا للأشغال العامة وأصدر كتابًا مرجعيًّا عن الشيشان، ومحمد بشير إسماعيل الشيشاني الذي عُين وزيرًا للزراعة وأمينًا للعاصمة، وسميح بينو الذي تولّى منصبًا وزاريًّا، وانتُخب في مجلس النواب، واختير في مجلس الملك (الأعيان) وكان أول مدير لهيئة مكافحة الفساد.

## زهد في المشاركة السياسية

وبما يخص البهائيين، فقد استقرّوا في الأردن منذ أواخر القرن التاسع عشر (١٨٩٠م)، بعدما فرّوا من الاضطهاد الإيراني القاجاري، وعلى الرغم من أن الغالبية العظمى منهم تنتمي إلى أصول إيرانية، فإنها لا تعبّر عن ثقافة فرعية خاصة بها، ولا تعدّ نفسها مجموعة إثنية، بل جزءًا من نسيج المجتمع الأردني، حتى إنه ليس لها زيّ فولكلوري يميزها من سواها.

ويقدّر عدد البهائيين الذين يتوزعون في جميع أنحاء البلاد، بنحو ١٠٠٠ شخص، وقد خصصت بلدية إربد في الخمسينيات من القرن الماضي، جزءًا من المقبرة الإسلامية لهم، وكانوا قد بنوا في ذلك الوقت مدرسة ومكانًا للاجتماع والعبادة في العدسية يسمّونه حظيرة

القدس، قبل أن يشيدوا بناءً مماثلًا في عمّان، ثم بناءً ثالثًا في إربد في مطلع الثمانينيات. ولهم كذلك مقابر في منطقتي طبربور (عمّان) والعدسية (الأغوار)، وهو ما يشير إلى اعتراف واضح بهذه الطائفة، وبحريتها في التعبير عن معتقدها.

ووفقًا للباحثة والأكاديمية نسرين أخترخاوري، فإن البهائيين يزهدون في المشاركة السياسية، لكنهم فاعلون في الشؤون العامة وقضايا المجتمع المدني، وينصبّ اهتمامهم على تحفيز الشباب والناشئة على الانخراط في خدمة مجتمعاتهم المحلية.

ويتركّز وجود البهائيين في منطقة العدسية، ويعود لهم الفضل في تطويرها عبر استصلاح مساحات واسعة من الأراضي، واستخدام آليات وطرق زراعية حديثة، إلى جانب إدخالهم عددًا من المحصولات التي لم تكن معروفة في المنطقة، مثل الموز والحمضيات والباذنجان الذي يسمى العجمي نسبة إليهم.

وبرز من بين معلمي مدرسة السلط الثانوية «أم المدارس في الأردن» حسين روحي، وعلي روحي الذي أسهم في تطوير المناهج المدرسية، وكان على علاقة طيبة بالملك عبدالله الأول. كما أن محمود سيف الدين الإيراني، رائد القصة القصيرة في فلسطين والأردن «صدرت مجموعته الأدبية الأولى أوّل الشوط سنة ١٩٣٧م» كان بهائيًا. ومن الشخصيات البهائية المشهورة أيضًا د. نسرين أخترخاوري التي تقيم الآن في الولايات المتحدة الأميركية، حيث تعمل في إحدى الجامعات هناك وتتولى التعريف بالأدب العربي عبر استضافة كتّاب عرب وترجمة أعمالهم.

## بروتوكولات حكماء صهيون

وفيما يتصل بالدروز (بنو معروف)، فمن أهم رجالاتهم الذين كانوا أعضاء في حزب الاستقلال والذين وفدوا إلى الأردن قادمين من دمشق بعد انتهاء الحكم الفيصلي؛ فؤاد سليم الذي شغل منصب رئيس هيئة أركان الجيش، والأمير عادل أرسلان الذي عُين رئيسًا للديوان الأميري، وعجّاج نويهض الذي كان مؤرخًا وأديبًا ومترجمًا تولّى إدارة الإذاعة العربية في القدس في أثناء الحرب العالمية الثانية، ثم إدارة المطبوعات والنشر بالأردن، والذي نال كتابه «بروتوكولات حكماء صهيون» شهرة كبيرة. وكان استقرار الدروز بوصفها جماعة في الأردن بدأ في عام ١٩١٨م عندما وصلت ٢٢ عائلة درزية من جبل العرب بعد خروج الأتراك من المنطقة، وسكنت القصرَ الأموي في واحة الأزرق، قبل أن يتوجه أبناؤها لتشييد مساكنهم حول القصر.

وكان استخراج ملح الطعام وتكريره من أهم مصادر دخلهم، وقد نشطوا في تأسيس الجمعيات الخيرية والتعاونية والنوادي الثقافية والرياضية، ومن أبرزها منتدى الأزرق الثقافي الذي ينظم مهرجان الأزرق للثقافة والفنون سنويًا في قلعة الأزرق الأثرية. أما الأرمن فيبلغ عددهم في الأردن نحو ثلاثة آلاف نسمة، وهم يدينون بالمسيحية، وينتمي معظمهم إلى كنيسة الأرمن الأرثوذكس، كما يحافظون على لغتهم الأم، إلى جانب تحدثهم بالعربية. ولهم حيٌّ باسمهم في جبل الأشرفيّة بالعاصمة.

في ضوء ما سبق، يمكن القول: إن الثقافة العربية والإسلامية لا تزال هي السائدة والمسيطرة، وهي التي تمنح المجتمع الأردني الصبغة الغالبة في تقديم نفسه للعالم بالرغم من التنوع الغريب والعشوائي في تشكيلته، وبموازاة ذلك، لا تتردد الأقليات في التعبير عن نفسها في مناسباتها المختلفة، من خلال التمسك بالزي الفولكلوري، وممارسة طقوسها المتوارثة في الأفراح والأتراح، واستخدام لغاتها القومية في التواصل بين أفرادها، وإحياء عاداتها وتقاليدها في مهرجاناتها الفنية والثقافية.

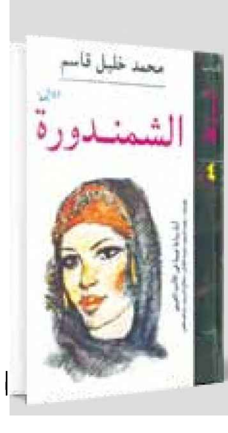




# النوبة في أعمال إدريس علي:
# العنصرية والعنصرية المضادة

**أحمد أبو خنيجر** كاتب مصري

**في أواخر** الثمانينيات من القرن المنصرم ظهرت مجموعة من التجليات الإبداعية، ذات الصوت المميز والمختلف عما هو سائد في حقل السرد المصري والعربي آنذاك، جاعلة من النوبة في جنوب مصر فضاءها السردي والتعبيري، منشغلة بهموم النوبة وأحلامها، وأزمة الهوية التي تمثل العصب الرئيس في ذلك المجتمع المنعزل، والقابع في الجنوب بعيدًا عن الاهتمام من العاصمة المركزية القاهرة، فجاءت كتابات: إبراهيم فهمي، ويحيى مختار، وإدريس علي، وحسن نور، وحجاج حسن أدول، متابعة لما كان استهله محمد خليل قاسم في روايته الرائدة في تاريخ السرد العربي: الشمندورة. التي نشرت في عام ١٩٦٨م.




إذ بدت الرواية «الشمندورة» صرخة مبكرة لما حاق بأهل النوبة من غرق وتهجير وترك للوطن عقب تعلية الخزان الثانية في عام ١٩٣٢م. ربما كانت تداعيات ذلك التهجير القسري الذي طال بعض القرى النوبية في ذلك الزمن البعيد مستمدة من حالة التهجير الثانية مع بناء السد العالي جنوب مدينة أسوان في عام ١٩٦٤م. التي عاصرها وعايشها الكاتب، التي ستطول كل القرى النوبية؛ لكن كتابنا الجدد ربما كان بعضهم بدايات شبابه في زمن التهجير الثاني، وهو ما جعل توجهات الكتابة مختلفة، وإن لم تبتعد كثيرًا من الهم العام لأهالي النوبة.

## أقلية عرقية

تمثل النوبة أقلية عرقية وثقافية داخل المجتمع المصري، وذلك من حيث منظومة القيم التي تتبناها الجماعة النوبية، ويبدو ذلك واضحًا وجليًا في الملامح والسمات للشخصية النوبية من حيث اللون وامتلاك لغة خاصة، هي اللغة النوبية، وغير ذلك من المحددات؛ فجاءت واقعة التهجير، وغرق أراضي النوبة عند بناء السد العالي كنكبة حاقت بالمجتمع النوبي، لتصير تلك الواقعة هي النقطة المركزية التي تتمحور حولها أغلب الكتابات الأدبية التي أنتجها أبناء النوبة الذين أشرنا إليهم سابقًا، فواقعة الغرق وحلم العودة لذلك الفردوس المفقود، كما يراه أبناء النوبة، والحنين للبلاد البعيدة الضائعة تحت مياه بحيرة السد العالي ستكون أكثر النغمات ترددًا داخل لحن الكتابة النوبية، في محاولة جادة منها للتمسك بالهوية النوبية، ومقاومة الاندثار والذوبان داخل المجتمع المصري، وهو ما دفع بعضهم لاتهامات تصل للعنصرية ومترادفاتها المتعددة. وعلى رغم وجاهة القضية وجدارتها بالعرض والتحليل، وهو ما فعله أغلب الكتاب النوبيين، إلا أن إدريس علي وقف موقفًا مغايرًا من كل الكتابات التي اتخذت من النوبة مسرحًا لها، إذ بدت عينه تنظر إلى بنية هذا المجتمع المغلق، وترى معوقاته الداخلية، قبل أن يصب



اللوم على الخارج الشمال، وهو ما جلب له كثيرًا من المصاعب والمتاعب، كما أنه هو السبب نفسه الذي جلب له الشهرة والذيوع، وترجمة أعماله الأدبية، ونيل الجوائز المرموقة عنها.

بدأ إدريس كتاباته القصصية بعيدًا من حقل النوبة قبل أن يتحول كلية للكتابة عنها، فكانت: المبعدون، وواحد ضد الجميع. تأمل العنوان، لتدرك ما هو قادم من أعمال، وما سيكون بمنزلة النغمة المحورية التي تقود اللحن، فقط تنويعات هنا وهناك، بشكل مختلف تأخذ قالبها لتصير عملًا جديدًا؛ إن فكرة الإبعاد والتهميش داخل نسق الحياة، لأي سبب، وجعلك هامشيًّا وغير مرغوب فيك في أغلب الأوقات، هو أن تقف وحدك، مع روحك وذاتك، ضد العوامل التي تعمل على إبعاد الإنسان وتهميشه، بدءًا من الأفكار العنصرية الأولى للقبيلة والجماعة، والأفكار الطبقية بكل تجلياتها، والنفي المتعمد داخل الوطن وخارجه، ضد القيم السلبية التي يجري التكريس لها، وجعل قانونها هو السائد، بكلمات أقل: أن تقف بعيدًا، خارج الصف، والسطر والطابور، فأنت تحديدًا مبعد ضد الجميع في الوقت نفسه.

استهل إدريس علي رواياته النوبية بالرواية الفاتنة «دنقلة» في عام ١٩٩٤م، وبقدر ما جرّت عليه هذه الرواية من مشكلات وتهديدات عصبية بالقتل، لكنها أيضًا جاءت بالشهرة والجوائز والترجمة، وهو ما بدا نوعًا من التعويض النفسي والمعنوي، فآخر ما كان يبتغيه إدريس علي هو الفضائحية، لكنه كان يشير إلى مواطن الخلل، ويحث على التبصر بالأخطاء العنصرية لدى الجماعة، التي تتصور أنها نقية وخالية من العيوب، حتى إن وجدت هذه العيوب الراسخة في الطبيعة الإنسانية، فيجب عليه - هكذا تتصور القبيلة والجماعة - أن يقوم بسترها، وعدم التعرض لها، وهو ما كان يراه نوعًا من الهشاشة وعدم الفهم وقبول النقد الذاتي، بل الإصرار على بقاء حالة النقاء المزعومة، وعدم الاعتراف حتى لو بين الجماعة أنفسهم، بأنه يمكن معالجة الأخطاء عقب التعرف والإقرار بوجودها وعدم التنكر لها؛ ذلك ما سوف يكمله أيضًا في متتالياته النوبية: النوبي، واللعب فوق جبال النوبة، وتحت خط الفقر. في كل مرة يرفع الغطاء قليلًا عما هو مسكوت عنه ومتواطأ عليه، وجعله من الأسرار التي تخص الجماعة، وهو ما لا يرضاه إدريس علي، فهو لا يرى أنها جماعة مختلفة، فقط بسبب ظروف خاصة مرت بتجربة مختلفة، لكن حول الادعاءات العرقية والعصبية، فهو ضدها على طول الخط.

## اللعب فوق جبال النوبة

في رواية «اللعب فوق جبال النوبة» يعكس إدريس علي اللعبة الروائية، فغادة الشابة المولدة من أب نوبي وأم قاهرية يرسلها والدها إلى الجنوب، قريته النوبية القابعة في حضن الجبل متسربلة بعاداتها وتقاليدها القديمة، تلك القرية الهاجعة التي لا يحرك ركودها سوى مركب البوسطة كل أسبوعين، تصل غادة للقرية مبعدة من القاهرة ذات الأفق المفتوح والحياة السريعة وشديدة التبدل، يرسلها والدها كعقاب لها على حبها أحد شباب الحارة التي تقطنها أسرة ذلك النوبي الذي هاجر للشمال في حياته الباكرة بحثًا عن الرزق ولقمة العيش، وهناك تزوج من أم غادة، لكنه كنوبي أصيل سيرفض أن تتزوج ابنته من رجل ليس نوبيًّا، فالنوبية لا تتزوج إلا من نوبي، هكذا العادات، أما الرجل فيحق له أن يتزوج من غير النوبيات، وهو ما تراه غادة، ابنة المدينة، مجحفًا وتمييزًا ضدها، مجبرة تبعد للجنوب، لتقلب سكون القرية البعيدة والمنسية والمهملة رأسًا على عقب، وهو ما سوف يستفز حراس الجمود والتقاليد البالية، والويل كل الويل لمن يحاول أن يغير من تلك العادات أو يخترقها، ستكون حياته هي ثمن جرأته هذه، كما حدث مع غادة.

إدريس علي

وإذا كان مبررًا بعض الشيء قبول تلك العنصرية التي يكاد يكون مفهوم مبرراتها والتي يعاني منها المجتمع النوبي، ونظرة الناس له وطريقة التعامل معه، لكن إدريس علي يضرب بعيدًا حيث العنصرية جزء أصيل من كيان الإنسان أيما كان لونه أو دينه ووعيه وثقافته؛ فالمجتمع الذي يعاني العنصرية الخارجية، هو في حقيقة الأمر أشد عنصرية، فنظرة القرية لغادة الجميلة هي في نظرهم «نصف بغلة»، ذلك أن أمها غير نوبية، ومن ثم وحسب هذا التصنيف تصبح أقل درجة منهم، ولا يحق لها أن تتمتع بجميع الحقوق التي يتمتع بها غيرها، في الوقت نفسه لا يمكنها أن تتزوج بعيدًا من الحقل النوبي، وبطبيعة الحال لا يمكنها أن تمارس الحرية التي كانت تمارسها في المدينة، حقها في الاختيار والانتقاء للشخص الذي سيتزوج بها، الأدهى من كل هذا لو جهرت برأيها أو فعلها كما كانت تفعل ذلك في المكان الذي قدمت منه؛ يحسب لإدريس علي تلك اللغة البسيطة الدالة والموحية التي صاغ بها عالم الرواية من خلال عين الصبي الذي كأنه الكاتب في زمن بعيد في تلك القرية البعيدة والمهملة، وسوف تغرقها مياه بحيرة السد بعد مدة من الزمن.



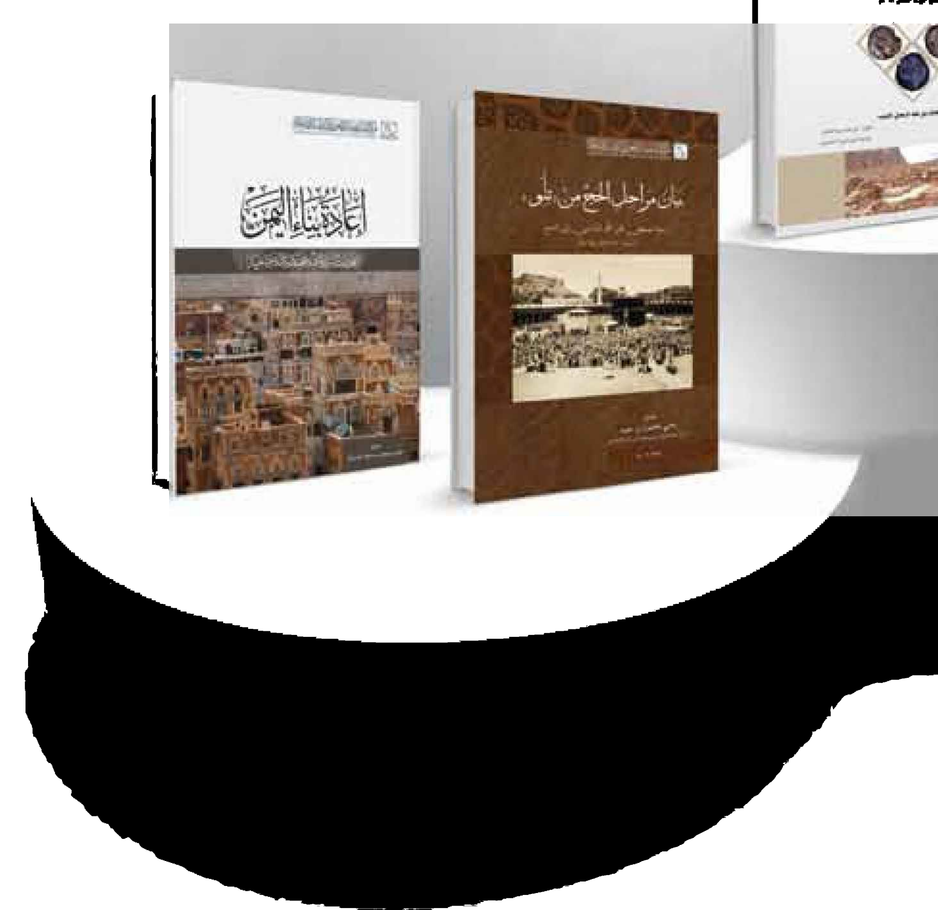
مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies
من إصدارات المركز




العربية...
هذه اللغة الشريفة




ددن

إعادة بناء اليمن

# مختارات من قصائد
# التانكا اليابانية الحديثة

ترجمة: عاشور الطويبي شاعر ومترجم ليبي

**قصيدة** التانكا، شكل من أشكال القصيدة اليابانية القصيرة، ظهرت منذ القرن الثامن الميلادي. قصيدة التانكا، تتكون من ٣١ مقطعًا صوتيًّا يابانيًّا:
٧-٧-٥-٧-٥ من اليسار إلى اليمين. وقد تزيد أو تنقص قليلًا. وعادة ما يكون في منتصف التانكا (بين ٥-٧-٥ و ٧-٧) كسر أو قطع بين الجزء العلوي والجزء السفلي سواء كان ذلك في المعنى أو الإيقاع أو الاثنين معًا. وفي العقود الثلاثة الأخيرة حازت قصيدة التانكا على شهرة كبيرة في كثير من اللغات.
هذه القصائد ترجمت عن الإنجليزية.

### تيكّان يوسانو ١٨٧٣-١٩٣٥م

كأنك
تسألين القرمزيّ
لماذا أنت قرمزيّ؟
يا للغباء، كيف
تنتقدين علاقتي العاطفية؟

### يوشيكو ميكاجيما ١٨٨٦-١٩٢٧م

في يومٍ واحدٍ
أتّحدُ مع طفلتي
أُصلحُ الطيّات المفتوحة
لكيمونها
وهي ترتديه

### ساموي ميكاوا ١٩٠٣-١٩٩٠م

أذهبُ في رحلة
بيْد أنّ الألم باقٍ
يا جبالُ
يا حقولُ وأنتم جميعكم
امضوا بعيدًا! تلاشوا!

### أكيكو يوسانو ١٨٧٨-١٩٤٢م

النجومُ
في ليلِ الشتاء أنت
لا أقول نجمة واحدة فقط
كلّها أنت

### يوشيمي كوندو ١٩١٣-٢٠٠٦م

برشاقةٍ
السديم يحيطُ بك
حركةٌ
باذخةٌ من
سيمفونية تخطرُ على بالي

### كونيو تاكاياسو ١٩١٣-١٩٨٤م

لا بدّ أنّ
الطفل نائمٌ بجانب أمه
فوق الحقول
القمرُ أزرق
عائدٌ أنا إلى البيت

### فوميكو ناكاجو ١٩٢٢-١٩٥٤م

تلك الهضاب
تُشبهُ تزيي المفقودين
في الشتاء
ستكون مبرقشةً
بالأزهار الذابلة

### تورو مائيدا ١٩١٤-١٩٨٤م

وهو يتلقّى
الماء المقدّس، الطفلُ
يرتعش
ويحدّقُ فيَّ
لا أقدرُ على المضيّ أكثر

### ميوكو غوتو ١٨٩٨-١٩٧٨م

بين
الأزهار، وجهُ طِفلي
الميت
شديد البرودة، يمكنني
الاحتفاظ بهذه البرودة مدى الحياة

### نوبو أونو ١٩١٤-١٩٨٤م

بمِمْطراتٍ
نسوةٌ ينتظرن
عند المحطّة
في المساء، ثلجٌ خفيفٌ
قد يغلّفهنّ

### هيروهيكو أوكانو ١٩٢٤-

كل ّواحدٍ منا
حافظةٌ أسًى
رأسي يتدلى إلى أسفل، وعقلي
هائمٌ في قطار اللّيل

### فومي سايتو ١٩٠٩-٢٠٠٢م

عندما تضاء
من جهة الموت



أكيد الحياة تسطع
حمراء براقة
بكلّ قوّتها

**يوكو ناغاي ١٩٥١-٢٠٠٠م**

ربّما ليس
الحزن الذي أُحسّ به
في حُبّ أحدٍ ما، إنّما
أعواد الخيزران المتشابكة تخشخش
خفيضة
كلّ ليلة، ليلةٍ بعد ليلةٍ

**ماساكو تسويجي ١٩٢٠-٢٠٠٦م**

أدحرجُ
بيضةً في الضّوء
على الطاولة
وألعب
لا تلمسني

**هيديوكي كوناكا ١٩٣٧-٢٠٠١م**

اعتقدتُ
أنّي لمستُ قطعة ثلجٍ
ثم استيقظت
هل اختارني
الله لأمرض؟

**إي أكيتسو ١٩٥٠-**

لو كنتِ
ستلدين
أنجبي العالم
في الغابات اليافعة
الخضراء المليئة بالبراعم

**هوداي يامازاكي ١٩١٤-١٩٨٥م**

مرّة واحدة فقط
كانت لي قصة حب حقيقية
التوتُ
يعلمُ
بذلك

**سومي كون نو ١٩٥٢-**

شهر مايو ذاك
إلى ضوء الشمس الأخضر
أُسقِطْتُ،
حياةٌ سقطت
من أمّي

**نوريو توكيتا ١٩٤٦-**

حمّلنا
ألف قرعة
أنا وزوجتي
فوق المقطورة، رجعتُ
عبر الحقول مبلولًا بالضباب

**ماتشي تاوارا ١٩٦٢-**

صقيعٌ، أليس كذلك
أسألك وتجيب
صقيعٌ، أليس كذلك؟
أنا دَفِئَةٌ بكَ

**إي تايا ١٩١٧-٢٠١٣م**

الحُبّ
شيء منفردٌ
أرى
شخصين يلعبان
على شاطئ البحر

**هيروشي إشيدا ١٩٣٠-٢٠١١م**

وحيدًا في حانة
في مساء ربيعي،
أرتشف ساكيَ
آمل أن يأتي أحدٌ
لا، لا أريدُ أحدًا

**كازوكو أوتاكي ١٩٥٨-**

أخطو في
صندل أزرق
أقفُ
أشعر بالزهو
كأنّي خَلقتُ مجرّة

**هيروشي يوشيكاوا ١٩٦٩-**

شخصٌ سوف يموت
وهو يفكّر بالموت
زهور الباذنجان
متفتّحة
في سكينة ضوء الشمس

**يوكو كاوانو ١٩٤٦-٢٠١٠م**

إنْ متُّ الآن
حان عامي الأخير
طيور البوبشير
تُشكّل خطًّا
في الشمس الغاربة





# الصوت.. والأجراس
# محمد العلي
# على طريق الحداثة وداخل خنادقها

**علي الدميني** شاعر وكاتب سعودي

«**ليست** هنالك استقلالية عن شرط الحرية، ولكن الكتابة المقموعة تخلق لنفسها دروبًا تحقق بها شرط الحرية... إن انعدام الحرية لا يوقف الكتابة... إنه فقط يوقف ازدهارها وتفتحها» **محمد العلي**

### قطيعة وتجاوز

منذ أن غادر محمد العلي طريق متابعته لدراسة المنهج الديني، وسلك طريق التعليم المدني - رمزيًا وثقافيًا - فقد خلع عباءة «رجل الدين» وعمامته، واختار طريق «طالب المعرفة»، متخليًا عن مسار «العقل التقليدي» ومنحازًا إلى فضاء بناء «العقل النقدي»، وإلى فكر السؤال والنقد والعقلانية، وإلى حلم التقدم الإنساني الذي يتغيا حرية الإنسان وسعادته، وذلك من خلال الإسهام في إنتاج القيم الحديثة المرتبطة بضرورات العصر، والانخراط في الممارسة الفاعلة لصياغة رؤية مختلفة لحياةٍ جديدة. وهنا نراه وقد انتقل منذ مطلع ستينيات القرن المنصرم من ضفة سيادة سلطة النمط والتقليد والأنساق التراثية المهيمنة على الفكر والإبداع والحياة، إلى ضفاف تيارات التنوير والتقدم الحضاري في العالم العربي، وهي العلامات البارزة للسير على الطريق إلى الحداثة.

في حوار لمحطة (LBC) اللبنانية مع محمد العلي قال: «إن شهادة السطوع التي حصلت عليها حين تخرجت من المعاهد الدينية في النجف، قد خلقت مني متمردًا! مضيفًا، أن النجف مدينة إما أن تدفعك إلى الخمول والاستسلام الذي ليس بعده صحو، أو تدفعك إلى التمرد»[1].

وفي عام ١٩٦٣م عاد العلي مع عائلته إلى الدمام التي كانت تنمو كحاضرة للمنطقة الشرقية، وعبر أربعة أعوام فيها، تجاوز العلي محاضرته الأولى التي قدمها في الرياض عام ١٩٦٤م، باشتغاله على تطوير رؤيته وتعميق مرتكزاتها الفكرية والأدبية والاجتماعية، وتوّج ذلك بكتابة مقالة أسبوعية في جريدة اليوم أضحت مع الزمن مضمارًا ومنبرًا لصوته وأجراس حراكه الثقافي، وقدم خلال عقد السبعينيات عددًا من المحاضرات المهتمة بحقل الأدب والفكر الاجتماعي، كما انحاز إلى كتابة شعر التفعيلة وفق رؤية إبداعية وفكرية متميزة، تطورت خلال مرحلة قصيرة لتتجاوز ما أبدعه شعراء المملكة في تلك المرحلة وما قبلها، من العواد إلى حسن القرشي، وسعد البواردي، وغازي القصيبي، ومحمد المنصور، والرميح، وناصر أبوحيمد، ومحمد العثيمين وسواهم، وما قدمه الشعراء الشباب الذين جعلوا الشعر الحر خيارهم الشعري منذ البدء، مثل سعد الحميدين، وأحمد الصالح، وعلي الدميني، وغيرهم.

وقد غدت قصائده مثل «العيد والخليج، لا ماء في الماء، آهٍ متى أتغزّل، وغيرها»، كمرتكزات للقصيدة الحداثية في المملكة في أبعادها الجمالية والدلالية، في عقد السبعينيات من تلك المرحلة.

وبالموقف الحاسم والقاطع نفسه مع الرؤية التقليدية، شكّل كيانًا شخصيًا مستقلًا على مستوى البعد الثقافي الواقعي والرمزي، للمثقف الحر والصادق مع ذاته، ومع قراء كتاباته الصحفية منذ بدأها في جريدة اليوم حتى هذه اللحظة، فلم يرضخ لضرورات السير مع القطيع، أو ينحني لجني صفقات الأرباح بالتكيف مع أدوات أو مغريات التهجين المؤسساتية، مثلما لم يكتب مجاملًا مؤسسة أو مسؤولًا أو صديقًا أو كاتبًا، وأخلص فقط لتدوين ما يؤمن به تمامًا، وضمن أفق رؤيته النقدية، على رغم ضيق الحيز المتاح للتعبير الثقافي الحرّ في صحافتنا، وإكراهاته المستبدة.

وطيلة عمره المكلل بالعطاء المستمر، لم يشأ العلي جمع قصائده ومقالاته في كتاب، لأسباب كثيرة، وقف عليها الناقد أحمد بوقري حين قال: «أشار علي الدميني في كتابه (أمام مرآة محمد العلي) إلى أسباب متفرقة أو مجتمعة كالزهد في الأضواء، أو القناعة الناقصة لأهمية ما كتب، أو السأم الوجودي... أو لعطالة المناخ الثقافي القادر على

الاستقبال والحوار والتحريض، وقد أزيد عليه وأقول: إنها ربما راجعة إلى الحس السقراطي الفلسفي، الذي انطوت عليه شخصية محمد العلي. فهذه الشخصية في إهابها تهوى طرح الأسئلة ولا تبحث عن الأجوبة الآنية، بل تحث الآخرين على المشاركة الدؤوبة في البحث عن المعنى، وخلق الدلالات والتأويلات. إنها الشخصية السقراطية التي لا تجد نفسها بين دفتي كتاب، قدر ما تجدها في حضورها الفيزيقي والصوتي والحركي، وكأنه «المشّاء» في غياب فاعل، لا يتحقق حضوره إلا في الأثر الذي يتركه ويطبع بميسمه أفق التحول، وصيرورة التجدّد الإبداعي»[٢].



غازي القصيبي - سعد الحميدين

## عتبات المشروع الثقافي

مهمومًا بسؤال المعنى.. معنى الوجود الإنساني، وبدأب متواصل، يمضي العلي باحثًا عن أفق الحياة التي تنعم بمثالات العدالة والكرامة والحرية، خارج أثقال الأساطير والتراكمات الثقافية وسلطاتها الكثيرة، ليقود خطواته نحو تشييد معمار مشروع ثقافي، فكرًا وإبداعًا، تساؤلًا ونقضًا، هدمًا وبناءً.

وعلى رغم أنه لم يشر في أي كتابة أو حوار إلى أنه صاحب مشروع، ولا سيما وهو لم يعمد إلى نشر نتاجاته في كتب، إلا أننا وقد تجمعت بين أيدينا معظم كتاباته في مجلدات عديدة قام بها محبوه، لن نعدو طريق الصواب حين نقول: إننا أمام عتبات مشروع ثقافي لافت ينهض على المقومات الآتية: عدة معرفية، وعين نقدية قارئة للتراث العربي والثقافة المعاصرة، ومنفتحة على الحداثة. رؤية جدلية لتحليل الواقع، ورؤيا متشوفة لآفاق المستقبل. ملكة ثقافية نقدية تنطوي على قدرٍ كبير من فاعلية الشك المعرفي، وعلى الشجاعة الكافية للتعبير عنها، مثلما تستطيع موضعة ذاتها بقدر من الحيادية «الإبستمولوجية»، حيال الإشكاليات التي تتناولها.

وفي عجالة يقتضيها مقام هذه المقالة، سأقف على بعض تجليات مشروعه وفق المحاور الآتية:

## أولًا: المنحى الإبستمولوجي

وهو منحى نقدي يروم الوقوف على الأسس المعرفية المكرسة بفعل السلطات المختلفة عبر الزمن، والحوار مع مرتكزاتها، إما لتأكيد مصداقيتها، أو لطرح الأسئلة حولها ونقضها، وهو ما يصب في موضوعة «نسبية الحقيقة». ولذا نقف في كتاباته على اهتمام عميق ومستمر بتحديد «المفاهيم» وتطورها عبر الزمن، سواء في مقالاته القصيرة أو الطويلة أو في محاضراته، وقد خصص الشاعر أحمد العلي القائم على نشر نتاجه كتابًا ضخمًا بعنوان «نمو المفاهيم»، وقف فيه على موضوعات ومفاهيم كثيرة منها: الشك واليقين، مفهوم التراث، نمو المفاهيم، ما هو التاريخ، الفرق بين الرؤية والموقف، عن الثقافة ومكوناتها، المثقف والأيديولوجيا، مفهوم الوطن».

كما نقرأ في كتابه الآخر «درس البحر» مقاربات معرفية معمقة أيضًا عن إشكالات وظواهر ثقافية واجتماعية قارب فيها كثيرًا من الاهتمامات مثل: «ما هو المجتمع، ما هو المفهوم، التفكير الحضاري، كيف نقرأ الماضي، كيف نقرأ الحاضر، التخلف، ثقوب الوعي، قتل العرب، العدالة، وسواها من عشرات العناوين المختلفة في النقد والشعر والفكر والاجتماع».

ولعل هذه الفقرة من كتابه «نمو المفاهيم» تأخذنا بكل وضوح صوب الجوهر الثقافي المحرك لفاعلية مشاغل العلي وضميره، المنبثة في كل كتاباته وقصائده، حيث يقول: «إن أول اشتياقات الإنسان الروحية هو البحث عن المعنى... إن الوصول إلى معنى الوجود الإنساني وإلى معارفه وتصوراته وقيمه ومواقفه وحاجاته الروحية والبدنية، هو هدف الإنسان الأول.. لأنه بهذا الوصول إلى بلورة معنى الأشياء يصل إلى الاطمئنان الروحي، ويتخلص من كلام المجهول والتخبط في التفسير»[٣].

## ثانيًا: منحى النقد الثقافي

تنحو قراءات العلي في الحقل الثقافي لاستخدام مكوناته المعرفية المتصلة بحقول علوم الاجتماع والفلسفة والتاريخ

والأدب، لمقاربة العديد من الظواهر وأنساقها المضمرة في مكونات الثقافة والواقع الاجتماعي، كما يقف في مقارباته النقدية للأدب على التشكيل الجمالي للنص، وعلى دلالاته كقيمة ومحرك اجتماعي، مثلما يشير أيضًا إلى جماليات الثقافة الشفوية وتمثلاتها في الشعر والمثل والنكتة واللعب والضحك.

ولذا نراه يشتغل على الثقافة لكونها «كل طريقة للحياة يعيشها الناس»، وبما قال عنها غرامشي وإدوارد سعيد من أن «الثقافة تعد مسرحًا تشتبك فيه قضايا سياسية وعقائدية مختلفة، وأن كل ثقافة تولد ثقافة مغايرة ومضادة»[٤].

وإذا كانت جهوده الكتابية في محاضراته ومقالاته المتسلسلة الطويلة، قد اعتنت بجوانب فكرية وفلسفية وأدبية واجتماعية، فإننا سنكتفي هنا بأن نعرض لبعض مقالاته التي يمكن أن يغلب عليها طابع التفاعل اليومي مع الأحداث أو الآراء التي يناقشها كجزء من الانشغال بالنقد الثقافي:

أ- كتب عن لعبة «البلوت»، والأسهم، وذهنية التحريم، وقارب لعبة كرة القدم في مباريات كأس العالم في عام ١٩٩٦م في عدة مقالات نختصر هنا بعض مرئياتها:

- «بعض الأقدام تجاوزت صراع الأفكار بين الروح والجسد.. لأنها متأكدة من أن الروح والجسد شيء واحد.. فالهدف لا يحرزه الجسد وحده ولا الروح وحدها.. يحرزه الإنسان بلا أجزاء» (ولنلحظ التورية الكامنة في كلمة الهدف).

- «أحبُّ كرة القدم؛ لأنها لا تحمل أحكامًا مسبقة، فالأحكام المسبقة هي التي أعاقت وتعيق البشر، أو معظمهم عن رؤية الواقع، وعن قراءة التاريخ قراءة ناقدة وموضوعية».

- «حكام المباريات يشغلون مهنة من أصعب المهن وأعسرها.. يركضون ويتابعون ويحكمون بالقانون، ومع هذا تلاحقهم لعنات النقاد والجماهير! أما (حكّام الدول).. فإنهم يمشون حتى في المدرجات كالطواويس».

- «إنها لغة لا يمكنك فيها أن تكذب مثل لغة الأفكار.. إنها عارية تمامًا من الأقنعة والرموز وضباب الماضي».

- «إنك (وهذا هو الجوهر) تستطيع التعبير فيها عن نفسك، أما لغة الأفكار فهناك سيوف صقيلة تمنعك من هذا الحق البسيط في التعبير عن النفس»[٥].

ب- وضمن هذا المحور، تحتفي إحدى سلسلة مقالاته بحالة «الضحك»، ذاهبًا في البحث عن جذورها الإنسانية كتعبير عفوي وكحاجة نفسية، وكحكاية دالة في مدوناتها، من الجاحظ إلى هنري برجسون، ومن الماضي إلى لحظة انتظار شاعر لشاعرة في مقهى لتقرأ عليه قصيدتها الجديدة، حيث خصص لها مقعدًا بجواره، ولكن صديقًا آخر ثقيل الوزن والدم يهبط عليه فجأة ويحتل ذلك الكرسي!!

ويستمر في التنقيب عن حالات «الضحك» ودلالاته، بالإشارة إلى ما أورده الفقيه ابن الجوزي في كتابه أخبار الحمقى والمغفلين، من قيام معلم بإدخال سورة على سورة، وهو يعلّم أحد الصبيان الفقراء، لأن والد الصبي لا يفكّ الحرف ولا يملك مالًا لدفعه للمعلم، بقوله: «حين سكنت موجة الضحك في داخلي بعد قراءة هذه النكتة، أخذني عجبٌ من نوع آخر، هو أن راويها رجل فقيه يوصف بأنه إمام، وكان عجبي عن مدى التسامح الذي يملكه هذا الرجل»[٦].

ج- يأخذ حديثه عن النظام العالمي الجديد شكلًا من أشكال النقد الثقافي، حيث يحضر ذلك الشبح المرعب الذي تشكّل كأنساق ثقافية وسياسية وأخلاقية مهيمنة منذ تم تداوله في مطلع التسعينيات من القرن المنصرم، وغدا كأطياف لا تفارق مقاربات العلي، للمثقف ودوره، وللتكوين الثقافي والتغير في القيم، حيث يقول: «منذ زمن وأنا أكتب

**مهمومًا بسؤال المعنى.. معنى الوجود الإنساني، وبدأب متواصل، يمضي العلي باحثًا عن أفق الحياة التي تنعم بمثالات العدالة والكرامة والحرية، خارج أثقال الأساطير والتراكمات الثقافية وسلطاتها الكثيرة**



عن المثقف، ما هو تعريفه؟.... الموضوع يؤرقني فعلًا .... لماذا؟ لأن المثقف مثل أي شيء في ظل النظام العالمي الجديد، دخل في متاهة اللاتحديد، وتخلى عن أن يكون ضميرًا»[٧].

## ثالثًا: منحى القراءة الحوارية

ينتظم البعد الحواري جل نتاجات العلي، حيث تأخذ أقوال أو آراء أو تصريحات أطراف متعددة ومتناقضة حول الموضوع نفسه موقعها في القراءة أو البحث. وبذلك تصبح عناصر المقابلة والمقارنة والتضاد والمفارقة شديدة الحضور، فتفتح أبواب الشك والتساؤل مساراتها من أجل تعميق مضمار الأسئلة المستفزة والمحفزة على التأمل والتفكير، قبل أن يضع رأيه أو يلمّح إليه،كأحد الآراء الممكنة، ضمن هذا الأفق الحواري الخصب.

وتنبني معظم محاضراته ومقالاته الطويلة على هذا النسق. انظر كتبه: نمو المفاهيم، درس البحر، هموم الضوء، البئر المستحيلة. ويمكننا في هذا المجال أن نشير إلى محاضرته الموسومة بـ «مفهوم التراث» لنرى تبديات تلك الحوارية المتعددة الأصوات، سواء في تعدد محاورها أو تعدد آراء الكتاب الذين استشهدت بهم، مثلما نجده في ابتعاد الكاتب عن اليقينية أو الإطلاقية أو الوعظية الدوغمائية.

ولنقف معه على المحور الذي تحدث فيه عن النقد الأدبي لكونه أحد مكونات التراث الأدبي العربي، فنراه يورد تعريف محمد مندور للنقد الأدبي في كتابه النقد المنهجي عند العرب، وما تبعه - كما قال - من تعاريف لا حصر لها، حتى يأتي إلى ضرورة نقد تلك التعريفات، متكئًا على محاضرة المسدي في هذا الصدد، والتي ركّزت على أهمية نقد النقد. وبعد تفتيق الأسئلة حول «كيف يولد النص؟ وما هي قسماته؟ هل هي فردية أم اجتماعية؟ ما هي علاقته بسياقه؟ ما هي إضافته؟ على أي منهج يمكن قراءته؟» يذهب إلى الإشكاليات التي تطرحها هذه الأسئلة في ضوء استحضار كلام الجابري عن تداخل الأزمنة الثقافية في تراثنا العربي وحاضرنا اليوم، ويأتي بما يعضدها عند إحسان عباس في كتابه تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ليستحضر بعد ذلك الناقد حازم القرطاجني مثبتًا ما قاله عن الشعر والشعرية، حتى يطرح التساؤل العريض الآتي: «هذه الرؤية المشرقة لحازم القرطاجني، الذي تفصلنا عنه عدة قرون، أليست أكثر حداثةً من رؤوس لفيف يتربّع على كراسي الجامعات عندنا الآن؟». وهنا، وبعد تلك الرحلة الحوارية الطويلة بين العديد من الآراء والرؤى يقول: نعم إنها لكذلك، يقصد رؤية حازم، ومن ثم يقوم بمحاورة زكي نجيب محمود وأدونيس حول مفهوم التراث[٨]. ويمكن لنا أيضًا أن نتأمل البعد الحواري في متون مقالاته المتسلسلة والتي خصصها لقراءة عدد كبير من الكتب التي عنيت بتطور الفلسفة أو الحضارة عند ديوارنت، وتلك التي اهتمت بقراءة ثقافة الماضي، أو غيرها من الكتب التي بحثت في نقد ثقافة الحاضر والرنو صوب ملامح المستقبل، حيث يعرض للأفكار والآراء ويعارضها أو ينقضها أو يوسع من مدى رؤيتها، من خلال ما كتبه آخرون عن الإشكالية أو الفكرة نفسها، ثم يطرح بعد ذلك آراءه وملحوظاته حولها. انظر كتابه: هموم الضوء.

أما مقالاته القصيرة، فإنها تتشكل على هيئة كبسولات صغيرة، مكثفة لغةً ودلالة، اعتصر فيها جوهر الفكرة وشكّلها بطريقة تنبني على المفارقة الكامنة في اختلاف رؤيتين أو هدفين، ويعمقها، للتلميح إلى رؤيته، بفاعلية السخرية الضمنية وحرقة الأسئلة، حيث إنه غالبًا ما يطرح على قارئه تساؤلًا في آخر المقالة، ليبقي أفق الحوارية مفتوحًا ومنطلقًا من القارئ نفسه إلى ذاته وإلى واقعه وفكره ومواقفه هو!!

## رابعًا: مفهوم الحداثة عند محمد العلي

العقل الديناميكي والعقلانية النقدية يشكلان رافعة فاعلية الإنسان في واقعه، من أجل تجاوز حمولات الاستبداد الثقافية والسياسية المتعاضدة عبر الأزمنة؛ لكي يبلغ زمن



الحرية وإعلاء قيمة الإنسان وذاته، وهي الرافعة الرئيسة لثقافة عصور النهضة والتنوير التي دشّنت في الغرب زمن الحداثة والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، والتي تمثل -في نسبيتها- أفضل تجليات تحقق النزوع التاريخي للبشرية صوب حياة جديدة ومختلفة.

بيد أن هذه الديناميكية العقلانية والنقدية مشروطة بظروفها الزمانية والمكانية، التي تجعل من مفهوم الحداثة مفهومًا نسبيًّا، في تشكّل مقدماته وأولوياته، وفي تحقيق مستوياته المختلفة في الواقع. ولذلك فإن العلي يأخذ كغيره من المفكرين العرب بمفهوم الحداثة التاريخانية، حيث يرى محمد عابد الجابري بأن الحداثة «ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور»[٩]. أو كما يرى الباحث التونسي الدكتور حمادي بن جاء بالله «بأن حداثة عصرنا نتاج مطاف تاريخي فكري حلمت به الإنسانية منذ أقدم العهود، وعبّرت عنه الأساطير والأديان والفنون؛ إذ ليس من ثقافة إنسانية مهما كانت درجة وعيها بذاتها إلا وحلم الحرية ثاوٍ في أعماقها. وما أنجزه العصر الحديث حقق جوانب من ذلك الحلم لا يستهان بها بعد أن تهيأ، بتوسط العقلانية اليونانية - العربية - الأوربية -اللاتينية، وبفضلها»[١٠]؛ فالحداثة عند محمد العلي تنبثق من تلك الرؤية التاريخانية التي ترى أنها رؤية للكون والحياة وللإنسان وللمستقبل؛ وأنها تعني «ألا يسبقك الزمن»، وأن عمادها العقلانية والحرية، حيث يقول عن الأولى: «يقوم التحضّر على دعائم كثيرة من أهمها العقلانية... والعقلانية هي الاستناد إلى الترابط السببي في تفسير الظواهر المادية والاجتماعية والنفسية والأدبية والفنية جميعًا...»[١١]. كما يقول عن الحرية: «هناك أحلام تشترك فيها الإنسانية جمعاء... حددتها الفلسفة القديمة بثلاث قيم هي: الحق والخير والجمال. أما الفكر الحديث فيحددها في ثلاث قيم هي: الحرية والعدل والسلام. ونقصد بالحرية هنا معناها الفلسفي لا السياسي؛ فالتخلص من الفقر حرية، والخروج من الجهل حرية، والشفاء من الأمراض حرية، وكل أنواع الانفكاك من القيود التي تكبّل وصول الإنسان إلى السعادة، تسمى: حرية»[١٢]. وفي حوار ثقافي مع العلي في النادي الأدبي بجدة يقول أيضًا: إن «الحداثة مفهوم يتغير، بمعنى أنها صيرورة تتطور، والمعنى الآخر للحداثة هو تجدّد المعنى، فحينما يتجدد المعنى لأي شيء... يتجدّد المفهوم... وهذا يعني أن يكون ما في أذهاننا مستعدًّا لأن يهبط ليحلّ غيره محله، و تلك هي الحداثة»[١٣].

**تجربة العلي، تعد إحدى التجارب المؤسسة للحداثة الشعرية في المملكة، بما توافرت عليه من رؤية تنويرية وموقف تقدمي**

ويوضح ذلك في كتابه «هموم الضوء» حين يقول: «والخروج من نظام تفكيرنا الراهن - ليصبح تفكيرًا في العقل وليس بالعقل وحسب - إلى نظام آخر يستوعب ثمار العصر ومنعطفاته... ليس سهلًا، فهو يستلزم شيئًا يسمونه (الحداثة) التي هي ليست شكلًا بل مضمونًا»[١٤]. ويؤكد في كتاب جديد يصدر قريبًا عن دار الساقي، على هذا المعنى للحداثة بقوله: «الحداثة قفزة في القيم والمفاهيم. قفزة في تبلور الذهنيات وكل ما يتميز به الحاضر عن الماضي. الحداثة هي انتقال المجتمع، لا الأفراد من مستوى ذهني إلى مستوى أرفع منه».

## خامسًا: الموقف من التراث والحداثة

لا يتفق العلي - ضمن رؤيته التاريخانية للحداثة - مع من يرى في الحداثة قطيعة كلية مع التراث، حيث يرى في التراث ما يبقى وما لا بد أن يموت، فيقول في هذا السياق: «يحتاج الماضي إلى قراءة، لنعرف ما غرسه فينا من أشجار مثمرة، ومن أشواك أيضًا، ويحتاج الحاضر إلى قراءة لنعرف إلى أين نتجه»[١٥]. أما في تعقيبه على ما قاله الدكتور برهان غليون حول التراث والحداثة، من أنه «ليس من الممكن التخلي عن هذه الثقافة لغيرها»، فإنه يؤيد الرؤية، ويعدد أسباب قناعته بها، بقوله: «لأن طرق السلوك والتفكير وتحرك الوجدان مصاغة حسب هذه الثقافة، فهي البنيان الداخلي بكامله، وحين نلغيها نكون قد ألغينا في الوقت نفسه الذاكرة والوجدان»[١٦]. وفي حوار مجلة النص الجديد معه قال: «الحداثة، كما أفهمها، مصطلح عربي تليد قبل أن يكون غربيًّا. الغرب ابتكر أسلوب حداثته وفق مقاييسه ومسار تطوره وحدودها. ولكننا نحن ورثنا مقاييسها، وأدخلنا عليها مفهومًا غريبًا أحالها إلى شبح مخيف بالنسبة للغالبية من مثقفينا وقرائنا. هذا المفهوم هو أن كل حداثة تبدأ من القطيعة مع التراث! هذا المفهوم خاطئ ومضلّل. إن الحداثة ليست شيئًا سوى (التطور والارتقاء على الذات، وانتقاء الإيجابيات في التراث وتعميقها لإغناء الحاضر»[١٧].

## سادسًا: حداثة القصيدة عند العلي[١٨]

تجربة العلي تعد إحدى التجارب المؤسسة للحداثة الشعرية في المملكة، بما توافرت عليه من رؤية تنويرية وموقف تقدمي، وبما نهضت عليه من عدة إبداعية تميزت: بالعذوبة اللغوية، وأناقة بناء الصورة وتفردها، وكثافة التعبير في بناء الجملة الشعرية، والنص الذي يجمع بين البساطة والعمق، والوضوح والغموض الشفاف، وكذلك بالإفادة من معرفته الموسوعية بالتراث الشعري والإبداع المعاصر، لإنتاج نص خاص ومتفرد في رؤيته وتعبيره، بكل المقاييس النقدية وبكل ممكنات الاستقبال الجمالي.

## كسر الغنائية في نصه الشعري

قد يذهب النقد الحداثي إلى توصيف العلي بالشاعر الغنائي، نظرًا لحضور ذات الشاعر في كليّة النص، لكونها بؤرة انعكاس التجربة ومنبعها في نصه الإبداعي، كذاتٍ رومانسية تنشد الحرية الفردية، وتتمرد على جميع الأنظمة والقوانين الاجتماعية، وتتولّع بالتغرّب والتغريب، والفرار إلى عوالم جديدة متخيلة، متدثرة بالكآبة والحزن. لكن قارئ قصائد العلي سيقف حتمًا أمام روحه المتشبثة بالحرية، وإعلاء قيمة الفرد، مثلما سيرى غابة من الحزن الشفيف تطبع كثيرًا من نتاجه الشعري، لابتعاد الأحلام عن التحقق، ولكن جدل هذين المكونين سيتضافران في تشكيل جمالية بنية نصيّة، تخرج القصيدة من غنائيتها التقليدية أو نزوعها الرومانسي، إلى أفق مغاير ينبني على امتزاج الخاص بالعام، والذاتي بالموضوعي، والفردي بالاجتماعي، والداخل بالخارج.

ويمكن أن نلخص أبرز خصائص شعرية العلي في النقاط الآتية:

- الحساسية اللغوية العالية وتجليها في رهافة وأناقة الصورة الشعرية (في صياغة الجملة، وفي تشكيل البنية الكلية للنص).
- المفارقة الحاملة لأبعاد تراجيدية السخرية، (عبر توظيف الدوال المتباعدة لإنتاج دال آخر)، بحسب الدكتور محمد الشنطي.
- تعد قصائده من النماذج البارزة على مفهوم الانزياح التي نظر لها نقاد الحداثة (جان كوهين مثلًا)، والتي تقوم على فاعلية الانتقال من مجاز المفردة إلى مجاز القصيدة، وتحويل كنائية الكلمات والجمل إلى فضاء استعاري كلي للنص، ينهض بمهمة التعبير المنتج لدواله الجديدة خارج الحمولات الجاهزة أو المرجعيات التقريرية المباشرة.
- استثمار فاعلية التناص مع التراث، وتوظيفه بشكل خلاق في إثراء جماليات النص وبؤره الدلالية.
- العلي شاعر تجربة غنية بمذخورها المعرفي والفني والحياتي، فكرًا وموقفًا، ويتبدى فيها صراعه الحضاري من أجل استيلاد الجديد، لذلك تغدو تجربته الشعرية أنموذجًا لتجادل المعرفي والجمالي مع الواقع، من أجل إنتاج بنية نص حداثي متجاوز، يقوم على فاعلية ما أسماه الدكتور كمال أبو ديب «الفجوة مسافة التوتر» في جل قصائده.
- يعمل على إخراج نصه من السمة الغنائية إلى التأملية الدرامية، عبر تشكيل حالة النموذج الفني التي لا يستخدم فيها تقنية القناع أو التوظيف الرمزي الأسطوري أو التاريخي، إنما يقوم بإنتاج رموزه الخاصة وأساطيره الصغيرة المختلفة، وتفتيق ثنايا النص بالأسئلة والحوار.

ولعل أجمل ما قيل عن ملامح النموذج الفني، وتشكيل الصورة الشعرية في تجربة العلي ما كتبه الدكتور محمد الشنطي[١٩]، إذ يرى أن بنية النص الشعري عند شاعرنا، تنهض غالبًا على المزاوجة بين خصوصية الدلالة وعمومية التجربة، واستخدام الثنائيات لتفجير المفارقة، وفي تجاوز المستوى الغنائي والتقرير الحسي، إلى توظيف فاعلية التداخل النصوصي، أو التضمين بالاستعارة، واستدعاء النماذج التراثية، والإفادة من آليات السرد والتحول، وبناء درامية النص حول الجدل والحوار والاستهلال بالسؤال والافتراض، ليبتعد النص عن الموقف الرومانسي والنبرة الغنائية.



- يتميز بالقدرة على الإيجاز والاختزال، والعمل على إبراء الشعر من اللغو، حيث يبدو كمن يجر اللغة إلى ما هو أبعد من اللغة، بحسب تعبير صبحي حديدي عن أحد الشعراء. لذلك نلحظ قصر نصه الشعري وكثافته، حتى وإن تعددت مقاطعه وبؤره الدلالية، وغالبًا ما يتكون العنوان من كلمة واحدة تحمل أبعادها الإيحائية الشاسعة، مشحونة بمقدرتها على التجادل مع الجملة الأولى في النص والتي تحمل بؤرة النص وإمكانيات تنميته.

- يتكئ على ذاته في ابتكار أساطيره ورموزه الخاصة، حيث لا يعتمد في شعره على توظيف أي معطى جاهز يتمثل في الأساطير المعروفة، أو الرموز الأسطورية أو التاريخية، أو تلك التي ترمزها الحياة.

## الصوت... والأجراس

**في الختام،** هدفت هذه القراءات «الصوت ... والأجراس» إلى القول بأن النزوع إلى الحداثة ظاهرة تاريخية تعمقت عبر مراحل النهضة والتنوير في أوربا التي وضعت العالم على بوابة الواقع المنبني على العقلانية والتجريب العلمي والحرية وحقوق الإنسان، والمتحققة في نسبيتها في الحداثة كمفهوم متعدد الأبعاد في مختلف الحقول الاجتماعية والثقافية والسياسية، وليس في الإبداع وحده. وقد حاولتُ إلقاء الضوء على مقومات وفواعل ذلك النزوع والتشوف الحارق للحداثة لدى بعض آبائنا من الأدباء في المملكة، عبر ما أنتجوه، من محمد حسن عواد إلى محمد العلي.

وإذا كانت الأجراس التي دقوا نواقيسها، وأحدثوا أصواتها في فضائنا الاجتماعي والثقافي، لم تكن مؤثرة بالشكل الذي حلموا به، أو لم تعمل كما ينبغي على ترابط الأجيال، وتكامل الفعل الثقافي المؤثر في الطريق إلى الحداثة، التي نشهد اليوم خصوبة عطائها وبخاصة في الحقل الأدبي في المملكة، إلا أن تلك الأصوات قد أسهمت في تعميق الجرأة لدى الكتاب والمبدعين على اجتراح التعبير عن تطلعاتهم نحو التقدم والحداثة. كما أنها قد هيأت المناخ - وإن بشكل جنيني- لخوض المغامرة الفردية مثلما فعل هؤلاء الآباء، على رغم إكراهات الأنساق الثقافية والاجتماعية والمؤسسية المحافظة. ولعلنا لن نجاوز الحق والحقيقة إن ذهبنا إلى أن محمد العلي - بحكم الزمن والمتغيرات - يعد اليوم أكثرهم فاعلية وحضورًا وتأثيرًا في حياتنا الثقافية، عبر كتاباته المستمرة، وإبداعه ومواقفه الثقافية والنضالية خلال ما يقارب الخمسين عامًا، وأنه هو الأكثر قربًا إلى الفاعلية الأعمق لمفهوم الحداثة من كل رصفائه الشيوخ، ومن أدبائنا الشباب في المملكة.



### المراجع:


(١) حوار على محطة LBC أجراه معه أحمد عدنان www.youtube.com

(٢) الطريق إلى أبواب القصيدة - كتاب عن تجربة علي الدميني الثقافية والإبداعية - النادي الأدبي بالمنطقة الشرقية - ٢٠١٤م - ص ١٦٥، ١٦٦.

(٣) نمو المفاهيم - دار الانتشار العربي والنادي الأدبي بالرياض - ٢٠١٢م - ص ١٠.

(٤) سحر كاظم حمزة الشحيري - مجلة جامعة بابل - مجلد ١٢٢ - العدد ١ - ٢٠١٤م.

(٥) كلمات مائية - دار الانتشار العربي - ٢٠٠٩م - ص ١٦٣-١٧١.

(٦) درس البحر - دار الجمل ودار طوى - ٢٠١٢- ص ٣٤٦.

(٧) حلقات أولمبية - دار مدارك ونادي تبوك الأدبي ٢٠١٣م - ص٥٨.

(٨) انظر محاضرة «مفهوم التراث» - ص ٧٣ و ما بعدها، في كتاب «نمو المفاهيم» -مصدر سابق

(٩) نحن والتراث- المركز الثقافي العربي-١٩٩١م- ص ١٧.

(١٠) الحداثة - جدل الكونية والخصوصية - المركز الثقافي العربي - بيروت ٢٠١٤م - حوار مع د.حمادي جاء بالله.

(١١) درس البحر - مصدر سابق - ص ٢٠٣.

(١٢) درس البحر - مصدر سابق - ص ١٦٨.

(١٣) نشرت جريدة الجزيرة ملخصًا للحوار أعده صالح الخزمري - العدد ١٣٢٠٣ - ٢١/١١/٢٠٠٨م).

(١٤) هموم الضوء - دار الجمل ودار طوى - ٢٠١٣م - ص٣٤٠.

( ١٥) درس البحر - ٣٣٤ - مصدر سابق.

(١٦) هموم الضوء - ص ٣٣٨ - مصدر سابق.

١٧ مجلة النص الجديد - العدد الأول - ١٩٩٣م ص٤٤-٤٥.

(١٨) (اتكأت في هذه الفقرة على كتابي « أمام مرآة محمد العلي» دار الانتشار العربي- ٢٠١٢م- ص ١٣٢ وما بعدها).

(١٩) من كتاب عزيزة فتح الله - محمد العلي / دراسات وشهادات - دار المريخ ٢٠٠٥ م- ص ١٤٠.

«موقف الرمال - موقف الجناس»

# محمد الثبيتي

## إحياء ما قبل النفطي من أجل ابتكار ما بعد النفطي



**حاتم الزهراني** شاعر وناقد سعودي. واشنطن

**يمكن** مقاربة المشروع الجمالي للشاعر السعودي محمد الثبيتي (١٩٥٢-٢٠١١م) بتحليل نصوص «الذروة الشعرية» في ديوانه، وهي النصوص التي أحدثت اختراقات فنية ألهمت تجربة الطليعة الشعرية، وشغلت اهتمام الخطاب النقدي، وجمهور الشعر على حد سواء، إلى أن أصبحت علامة على التجربة الثبيتية، وشعر الحداثة في الجزيرة العربية، ومن المعالم الرئيسة للحركة الشعرية الحداثية في العالم العربي، حين يُكتب لهذه الحركة تاريخٌ منزوع العقد والأساطير، يقيها من تجمدها في لحظات تفوّقٍ فوق تاريخية، من شأنها أن تعزز خطابَ مركزياتٍ موهومًا. تجادل هذه المقالة بأن إيجاد موقع مستحق للذات في سردية قاهرة تعميمية وتنميطية هو بالضبط «الحدث الشعري»، بتعبير جوديث بالسو، الذي يؤسسه مشروع الثبيتي والذي تم تكثيفه في آخر الثبيتيات الكبرى: (موقف الرمال. موقف الجناس).

### شكل ثنائي هوية ممتدة

تتكون القصيدة من قسمين رئيسَين يرمز لهما الديوان المطبوع برقمي (١) و (٢)، ما يشير إلى وعي الشاعر بوجود تمايزٍ ما في الرؤية بينهما. من هنا يمكن اعتبارُ دلالةِ هذا التقسيم جزءًا لا يتجزأ من الدلالة الكلية للنص. ويعضد هذا التمايزَ البصريَّ تمايزٌ إيقاعيٌّ؛ فالقسم الأول يحتوي على نقلات إيقاعية متعددة، حتى داخل البيت الواحد، ويكتفي القسم الثاني بتفعيلة (متفاعلن) وحدها، وبحرف روي واحد هو الميم. إن هذا يعزز فكرة النظر إلى القصيدة بوصفها «حدثًا شعريًا» يتمرحل في لحظتين اثنتين، تتوزعان على قسمي القصيدة اللذين يتنوعان بصورة سيكون لها دور كبير في تشكيل جوانب الحدث الكلية.

وإضافة إلى ذلك، يركز القسم الأول (١١—٢٠) على علاقة الشاعر بالنخلة، بوصفهما ماهيتين متمايزتين، ويعقد سلسلة طويلة من المقارنات بينهما مصدرها «مقولات» من صوت خارجي يخاطبُ الشاعر، في حين يفرد القسم الثاني (٢١—٣٠) فضاءه الصوتي كاملًا لصوت الشاعر، ويجسد حالة التماهي بينه وبين النخلة. عشر صفحات لكل قسم تمنح المساحة الطباعية الظاهرة على الورقة دلالة الموازنة بين لحظة الآخر ولحظة الذات.

يمكن أيضًا لدارس الشعر القديم أن يقرأ التقسيم الثنائي لـ(موقف الرمال) في ضوء البناء الثنائي للقصيدة الكلاسيكية، كما يتجسد في بعض القصائد الجاهلية، أو في مرحلة القصيدة العباسية كما درسها شتيفان شبيرل في مقالته الرائدة حول الملكية الإسلامية وشعر المديح في بدايات القرن التاسع الميلادي. وعند شاعر منغمس في التراث الشعري كالثبيتي، تسعنا المقارنة بين اللحظة الأولى في الحدث الشعري لـ«موقف الرمال» وقسم النسيب الكلاسيكي، ولكنَّ الاختلاف هنا هو أن الذي يقف ويستوقف في نص الثبيتي هو الصوت الخارجي الذي يقدم للذات تعريفاتها، ويذكرها بهويتها المفقودة. ومن هنا فعبارات من مثل «أنت بعيدٌ كأنَّك ماء السماء» و «يا طاعنًا في النأي» تستدعي إلى الذاكرة المدربة ابتهالاتِ الشاعر الكلاسيكي بين يدي قسم النسيب. أما اللحظة الثانية، والتي تتحدث فيها الذات عن نفسها، فيمكن الزعم بأنها تعادل قسم الرحلة الكلاسيكي؛ فبالإضافة إلى الفكرة المركزية لهذه اللحظة والمتمثلة في البحث الدائم عن القصيدة، يدعم المعجم الشعري، المبني بشكل تامٍّ تقريبًا على فكرة الرحيل، هذا الزعم: يبدأ القسم بـ«أمضي إلى المعنى» ثم «وأمر ما بين المسالك والمهالك» والتي ترجِّع صدى فكرة المهالك التي يتكبد مشاقها الشاعر في قسم الرحيل الكلاسيكي، ثم «أمضي إلى المعنى» مرة أخرى، «وأجوب بيداء ا لد جى » . ولكن الطرقات تتقاطع، ويستمر السفر لأنه ليس هنالك يمٌّ يلمُّ شتات أشرعة الشاعر، ولأن نجم سهيل الذي كان العرب يستبشرون به، ترك المكان وولى، فحلَّ ظل الشاعر أمامه كناية عن لا نهائية السفر.

**إذن:** أذهب إلى القول بأن هذا التقسيم الثنائي للحظتيْ «موقف الرمال» يأخذ دلالةً رمزية تسهم في إرساء الهوية في ميناء ثقافي يتأسس على التجربة التراثية للهوية الشعرية، ما يعزز من حالة النوستالجيا التي يثيرها المعجم ما قبل النفطي للقصيدة. هذه الميتاشعرية الإحالية إلى التراث الشعري، متمثِّلًا هنا في روح البناء الثنائي للقصيدة الكلاسيكية، تستمر في الإفصاح عن مصادر فنية كلاسيكية أخرى تحيل إليها.

### النفري والثبيتي: بين السلطوية والتفاوضية

اللحظة الأولى من القصيدة تستشف روح كتاب «المواقف» للصوفي محمد النفري (ت ٣٥٤ هـ ٩٦٥ م)، إذ تبدأ بالعبارة التي يفتتح بها النفري أبوابَ كتابه هذا: «أوقفني ... وقال». في كل مقطع «يقول» هذا الصوت شيئًا عن العلاقة بين الشاعر والنخلة، وهذه المقولات وما يتفرع عنها من أصوات جانبية تشكل أجزاء القسم الأول. وعلى رغم أن القصيدة قد تحيل في عبارة «ضمّني» إلى حادثة نزول الوحي لتلتقط منها ما يشير إلى دور اللغة، ممثلة في كلمة «اقرأ»، في إيجاد هوية جديدة للجماعات المتخيلة، كما حدث للجماعة العربية بعد نزول القرآن الكريم، إلا أن «مواقف» النفري تظل أكثر قربًا لمعجم القصيدة وأسلوب الحوار فيها. هذا التشابه، على أية حال، يخفي اختلافًا جوهريًا بين (مقولات) النفري ومقولات (موقف الرمال). يتأسس هذا الاختلاف على أمرين رئيسين:

**١) الفيزيائية (الثبيتي) التجريدية (النفري):** المكان في (مقولات) النفري تجريدي، عبارة عن مفاهيمَ غيرِ مجسدةٍ في

الواقع. هذه عينة من مواقف النفري التي يوقفه فيها الصوت قبل أن يخاطبه: (العز، الكبرياء، الأمر، الصفح والكرم، القوة، اقشعرار الجلود، والاصطفاء)، وهي المواقف التجريدية ذاتها التي نجدها عند بعض شعراء الحداثة العربية الذين استلهموا مواقف النفري. أما الثبيتي فمكانه جغرافي محدد هو الرمال، وهو لا يظهر إلا في افتتاح القصيدة ثم يغيب تمامًا. إن جغرافية مكان الثبيتي تدعم فكرة هوية محلية وطبيعية، لأنها تجسد الموقف في حيز جغرافي معين متصل بأبعاد ثقافية متميزة.

٢) **التفاوضية (الثبيتي) السلطوية (النفري):** الحوار في (مقولات) النفري يسير في اتجاه واحد: من الصوت الخفي إلى النفري، وهذا الصوت لا يتحدث غالبًا إلا عن نفسه: «أوقفني... وقال: لا يستقل به من دوني شيء». «أوقفني ...وقال: ما مني شيء أبعد من شيء». «أوقفني... وقال: أنا مظهر الأظهار». في بعض المناسبات يوجه الصوت كلامه إلى الطرف الثاني، ولكن فقط لتوجيه أوامر وتعليمات معينة من قبيل: «اجعل الحرف وراءك». هنا، إذن، تسيطر ذات الصوت الخفي، وتفرض رؤيتها على الآخر المتلقي والسلبي دائمًا.

على العكس من ذلك يظهر الصوت المتحدث في مقولات الثبيتي؛ حيث يتوجه بالحديث إلى الآخر: «أنت قريب»، «أنت بعيد»، كما أن جملَه خبريةٌ وليست إنشائيةً مستندةً على صيغة أفعال الأمر. إضافة إلى ذلك، يشترك الصوتان في تكوين النص، فهو ليس خطابًا سلطويًا، بل حواراتٍ تفاوضية. إن هذا يتفق تمامًا مع الحدث الكلي للقصيدة كما اقترحته هذه القراءة أعلاه، وهو ابتكار هوية بديلة للشاعر بوصفه رمزًا إبداعيًا للجماعة. هذا الابتكار يتم عن طريق التفاوض حول تعريفات مقترحة للشاعر تربطه بعناصر المكان الطبيعية والثقافية المعروفة، دون افتراض سلطوية متعالية له نابعةٍ من تجريدية مصدر مقولاته.

إن القصيدة توظف النفري بشكل رمزي فقط، منذ أن شاع الاستشهاد ببعض نصوصه من لدن ثلة من رموز الخطاب الشعري الحداثي لتدعيم التصور القائل بوجود كتابة شعرية تراثية، لا ترتهن لشروط الوزن التقليدية، بل تستند أساسًا على مبدأ التكثيف اللغوي، حتى ذهب بعض النقاد إلى حد المقارنة بين النص النفري والنص السوريالي المعاصر! يتشابه توظيفُ الثبيتيِّ النفريَّ مع توظيف الشعراء العباسيين رموزَ الشعر الجاهلي البعيدةَ عن تجربتهم الحياتيةِ، من أجل حفظ موقعٍ لمدونتهم الشعرية ضمن استمرارية شعرية أكبر وأشمل. هنا تحيل القصيدة إلى التجربة الصوفية فقط من أجل أن تملأ فضاءها التجريدي بعناصر المكان الثقافية. إنه توظيف من أجل التجاوز، وهو ينطلق من وعيٍ بالذات، وبتاريخيتها، وبقدرتها على التجديد المتأسس على العناصر الثقافية للمكان.

هنا يبدو أن الثبيتي قد أخذ بنصيحة والاس ستيفينز وهو يقرر أن «قصيدة الجنة والنار قد كتبت»، ومهمة الشعر اليوم هي كتابة «قصائد أرض عظيمة»، أي قصائد عن هذا العالم الذي نعيشه.

### تنوع الإيقاع ثراء الهوية

إن تنوع الأصوات في قصيدة الثبيتي يرفِده تنوع آخر يسهم في إضفاء حيوية على النص، ومن ثم على الأصوات المشتركة في صنعه. يتمثل ذلك في تنوع الإيقاع في القسم الأول، كما أشارت المقالة أعلاه. يبدأ القسم بتفعيلة (فاعلن)، وسرعان ما يدمج بها، في مقطع واحد، تفعيلةَ (متفاعلن)، إلى أن يضيف مقطعًا قصيرًا مستقلًا على تفعيلة (مفاعلن)، قبل أن يعود إلى حالة الدمج بين (فاعلن) و(متفاعلن) مرة أخرى. يعطي هذا التنوع الإيقاعي حركية للنص تبعده عن الرتابة الموسيقية، كما يتسق مع التطور الدرامي لحركة الأفكار داخل القصيدة.

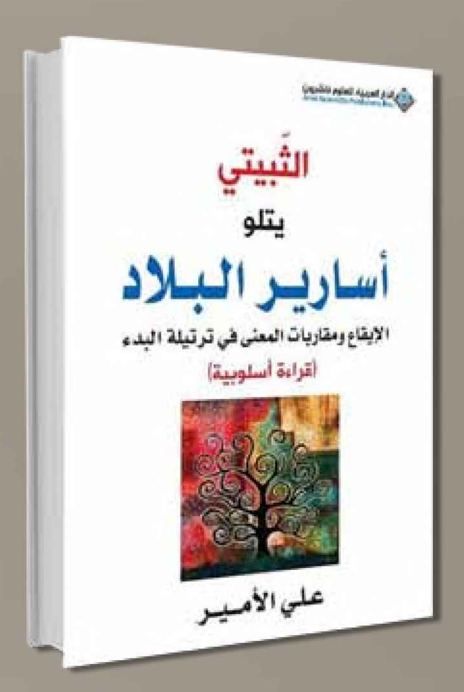
يمكن التمثيل على ذلك بالمقطعين الأخيرين في القسم الأول؛ حيث تنحصر تفعيلة (فاعلن) في عبارة: «قال يا أيها النخل» في افتتاحية كلا المقطعين وحسب، وتأتي بقية أبيات المقطع على تفعيلة (متفاعلن) التي تسمح بورود جمل أطول لا تقطعها القافية. يعبر امتداد الجمل وقلة القوافي هنا عن تآلف ينمو بين طرفي عملية القول، ما يجعل الدخول في التفاصيل المطولة أمرًا ممكنًا، ولا يعسر الاستنتاج بأن الجمل القصيرة والمقفاة فورًا في المقاطع الأولى تبدو أشبه بشفْرات سرية بين طرفين غيرِ متآلفين تمامًا.

إن تنوع الإيقاع هنا يمكن قراءته أيضًا بوصفه إحالة إلى الإيقاع الكلاسيكي المكوِّن للهوية الشعرية التراثية. هذا يشير إلى تنوع روافد الهوية المحلية، ويمنح القصيدة هوية فنية غير ضيقة تؤهلها، من ثمّ، لجدارة اقتراح هوية ثقافية منفتحة. وفي نص يقوم على إبراز هوية بديلة يصبح تنوع الثقافة المحلية عنصر مقاومة لواحدية ونمطية الهوية الصناعية النفطية المعولة.

وكما وظف الثبيتيُّ النفريَّ للاختلاف عنه، وكما استخدم نظام التفعيلات في الشعر الكلاسيكي لابتكار حيوية إيقاعية لقصيدته، سوف نرى الآن كيف يستخدم إحدى أهم الأدوات الفنية للتراث الشعري، أعني الجناس، لابتكار الجديد من المكرور والمختلف من الشبيه من أجل تعزيز «الحدث الشعري» للقصيدة والمتمثل في إعادة إحياء هوية ثقافية ما قبل نفطية تتميز بالتنوع والثراء والارتباط بالمكان.

### الرمل والجناس: الفريد من المتجانس

وشهدت اللحظة الأولى لـ«الحدث الشعري» تنوعًا إيقاعيًا نابعًا من تعدد الأصوات والشخصيات (الشاعر والنخلة)،




حدث نوعٌ من التماهي بينهما في الأسطر الأخيرة لهذا القسم حين قال الصوت للشاعر: «أنت والنخل سيان». هنا بدأت القصيدة تتحول إلى شخصية واحدة، فعبرت ثلاثة مقاطع بعد هذه الجملة عن النخلة، وحان الوقت الآن لكي تعبر الذات عن نفسها في القسم الثاني.

أهم ما يلحظ في القسم الثاني هو أن «الذات»، وقد اكتملت عملية التفاوض على الهوية البديلة، تتحدث عن نفسها بضمير المتكلم. يبدأ «الشاعر» تعريف نفسه بهذا المقطع: «أمضي إلى المعنى/ وأمتصُّ الرحيق من الحريق/ فأرتوي وأعُلُّ من ماء الملامِ».

إن قصيدة يطغى عليها الجناس إلى درجة كبيرة كهذه القصيدة عليها أن تلفت الانتباه إلى أنها، في ما يبدو لفظيًا وزخرفيًا للوهلة الأولى، تعد المعنى مقصدها الفني الذي تمضي إليه فلا تفصل بين الشكل والمضمون، ولذا فليس بلا دلالةٍ أن تتكرر جملة «أمضي إلى المعنى» ثلاث مرات. وعلى عادة القصيدة في تأكيد تأسسها على عناصر ثقافية غير مصطنعة (محلية أو تاريخية)، تلجأ هنا إلى استخدام عبارة «ماء الملام» لتفتح من خلالها نافذة تحيل إلى المدونة الشعرية الأكثر تمثيلًا لفكرة امتزاج الشكلي بالمعنوي: مدونة أبي تمام.

إن القصيدة هنا تحيل، في لقطة فنية سريعة، إلى قصة أبي تمام (٢٣١ أو ٢٣٢ هـ/ ٨٤٥ أو ٨٤٦ م) المشهورةِ في كتب التراث، حينما أرسل إليه أحدهم كأسًا يطلب فيها شيئًا من «ماء الملام»، كناية عن استنكار الأسلوب «المحدَث» الذي كان أبو تمام ينسج على منواله في مثل قوله: «لا تسقني ماء الملام فإنني ... صبٌّ قد استعذبتُ ماءَ بكائي». فرد عليه أبو تمام بطلب ريشة من جناح الذل، إحالةً إلى الآية القرآنية الكريمة: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة». يمثل أبو تمام هنا الأب الفني للهوية الشعرية المحتفية بالمعنى، وبأشكال الفنون اللغوية التي يمثلها الجناس في هذه القصيدة.

لقد كان أبو تمام، بحسب سوزان ستيتكيفيتش في كتابها عن أبي تمام والشعرية العباسية، يوظف الأشكال البديعيةَ بشكل ميتاشعري لتشفير الممارسة الشعرية الجاهلية، ولتأويلها بشكلٍ تستوعبه الحاضرة العباسية الجديدة، كما يؤهلها لأداء دورها الأسطوري الذي يحفظ لها استمراريتها ضمن التقليد الشعري التراثي. وفي «موقف الرمال موقف الجناس» توفر عبارة «ماء الملام» للتقنية البديعية المتمثلة في الجناس قوةَ تشفير شعرية أبي تمام الحداثية فنيًا، فتدخل قصيدة الثبيتي في حالة حوارية إليوتية طرفاها الموهبة الفردية والتراث، في الوقت الذي تحافظ فيه على استمراريتها في التقليد الشعري، مؤكدةً على علاقة تشابه بينها وبين سابقاتها، تتأسس على فلسفة الجناس التي تنتج المعنى الجديد من اللفظ المكرور، والمتفرد من المقلَّد.

إن إحالة «موقف الرمال» إلى أبي تمام تندرج ضمن ميتاشعرية إحالية أكبر يتأسس عليها النص، وهذا النوع من الميتاشعرية كان التقنية البارزة التي وظفها الشاعر العباسي لإبراز حداثة نصه الشعريّ، كما تقترح هدى فخرالدين في كتابها الصادر مؤخرًا Metapoesis in the Arabic Tradition. هنا يتبدى الوسط الفني للقصيدة بحد ذاته تعبيرًا ميتاشعريًا وترميزًا لحالة حوارية بين الشاعر وسابقيه، وهذا يحوِّل الفعل الإبداعي إلى عملية قراءة تأويلية. في نص الثبيتي، نحن بصدد ميتاشعرية إحالية إلى ميتاشعرية إحالية أخرى هي نص أبي تمام، فهو بالتالي يمثل نص الميتاشعرية المزدوجة.

إن النص يوظف عناصر من التراث لتعريف هويته ممثلة في رمزه الإبداعي: الشاعر، وبهذا يحقق لهذه الهوية عمقها التاريخي. وفي تأسسه على الجناس تحديدًا، يفصح النص عن «موقف» من الوجود (لنتذكر العنوان: «موقف» الرمال) يمنح المبدع إمكانية اكتشاف الصقيل في المطمور والفريد في المتجانس؛ فمثلما يمكن أن تولد تجربة شعرية جديدة من الاحتماليات الفنية التي لم تزل كامنة في الجناس بشكلٍ يعيد إحياء «الإبداعي» في «البديع» على رغم انطماره تحت ركام التقليد، فكذلك يمكن أن تتولد الرمال، التي تبدو متشابهة ظاهريًا كتشابهِ الكلمات المتجانسة، عن ممكنات أخرى غير النفط، تتميز بالتواصل مع التجربة التاريخية للجماعة المتخيلة، وبالقدرة على الإبداع من داخل هذه التجربة.

ولكن: كيف يقوم الجناس بإنتاج المعنى هنا؟

### النخلة والشاعر: الجناس المفهومي

ما المقصود هنا بالجناس المفهومي على أية حال؟ إن النص يقوم على استعارة كبرى يمكن اختصارها في عبارة «الشاعر هو نخلة». هذه الاستعارة ليست لفظية بل مفهومية تنقل كامل مجال النخلة المفهومي إلى الشاعر والعكس. لقد تطورت فكرة الاستعارة المفهومية ابتداءً من نشر جورج لاكوف ومارك جونسون لعملهما الريادي Metaphors We Live By. يقوم عملهما على فكرة مركزية تقول بأن الاستعارة ليست ظاهرة لفظية/لغوية، بل هي عملية ذهنية تقوم على أساس إبدال مجال مفهومي بآخر، وهي موجودة في لغة الكلام العادي أساسًا. أدت هذه الفكرة إلى تطورات مماثلة في النظر إلى الاستعارة الأدبية تكفلت بها تحديدًا الشعريات الإدراكية التي تأسست على العمل الرئيس لروفن تسور Reuven Tsur : ما الشعريات الإدراكية؟ What Is Cognitive Poetics?.

فيما يتعلق بنص الثبيتي، يمكن القول بأنه نتيجة للتركيز على الاستعارة المفهومية «الشاعر هو نخلة»، أصبحت فكرة التشابه الفيزيائي التام بين العنصرين «الشاعر والنخلة» مركز جذبٍ أسلوبي في النص، ومن هنا كان لا بد أن تظهر «ملامحُ» شكلية تجسد هذا التشابه بينهما. جاء الجناس هنا ليكون بمثابة ملامح الوجه التي تظهر على المساحة الطباعية، لتؤكد بشكل ظاهري ملموس مدى التشابه بين «الطفلين» الشاعر والنخلة، كما تعبر القصيدة. ولأنه نابع من استعارة مفهومية فيمكن تسميته بالجناس المفهومي.

وحتى يهيئ النص لفكرة اعتبار الجناس في الألفاظ معادلًا شعريًا للتشابه الجسدي بين الفاعل الرئيس في النص وبين «الطفل» الآخر، أي النخلة، افتُتحت القصيدة بإعطاء هذا الفاعل نفسه هوية قائمة على الأحرف المتفرقة:

**«ضمني**

**ثم أوقفني في الرمالْ**

**ودعاني: بميمٍ وحاءٍ وميمْ ودالْ».**

إن الأحرف المتفرقة هذه دليل على أن هوية الذات تتشكل لغويًا، وبالتالي يكون التشابه في الأحرف بين صفاتها وصفات النخلة عن طريق الجناس دليلًا على تشابه الهوية بينهما، كما أن مساءلة تكوين القصيدة عن طريق الأحرف المتفرقة والجناس تعادل مساءلة تكوين صورة الهوية.

يمتد الجناس من هذه البداية حتى نهاية القسم الأول، ويظهر بشكل جزئي في القسم الثاني، حين انتهت علاقات التشابه وأصبح الشاعر والنخلة سيان. هذه عينة لمواضع الجناس الكبرى الرئيسة:

**«أنت والنخل فرعانِ**

**أنت افترعت بنات النوى**

**ورفعت النواقيس، هنَّ اعترفن بسر النوى**

**وعرفن النواميس»**

**«أنت والنخل صنوانِ: هذا الذي تدعيه النياشينُ**

**ذاك الذي تشتهيه البساتين**

**هذا الذي: دخلت إلى أفلاكه العذراء**

**ذاك الذي: خلدت إلى أكفاله العذراء»**

**«أنت والنخل طفلانِ: طفلٌ قضى شاهدًا في الرجال**

**وطفلٌ مضى شاهرًا للجمالْ»**

ونتيجة لدور الجناس في ترسيخ التشابه بين الشاعر والنخلة، انتهى القسم الأول بالتماهي بينهما، فأصبحا شيئًا واحدًا:

**«أنت والنخل سِيَّانِ: قد صرت ديدنهن، وهنَّ يداكْ**

**وصرت سِماكًا على سمْكِهنَّ، وهُنَّ سَماكْ»**

أما القسم الثاني فإنه يختتم بالشاعر وهو يتبرم من المكان النفطي ممثلًا بالبارجة، التي قد تكون ناقلة بترولية، أو بارجة حربية أجنبية تحميها، كما يتبرم من الصورة الثقافية النمطية لهذا المكان ممثلة بمن يسميهم النص: الخوارج. تجانس بين «البوارج» و«الخوارج» يطرح عديد الأسئلة على رؤية النص لنوعية العلاقة بينهما:

**«في ساحة العثراتِ**

**ما بين الخوارج والبوارج**

**ضج بي صبري وأقلقني مقامي...»**

وحتى يقاوم هذه السردية النمطية المشوهة للمكان، يعمد النص إلى تقديم تعريفات جديدة للهوية عن طريقة اقتراح تسميات للحبيبة، أو للقصيدة بما هي الأساس الأبرز لثقافة المكان، بل هي الوطن، مذ كانت التسمية هي أول ما تعلمه آدم لتتحقق له هويته الإنسانية:

**«فمضيت للمعنى: أحدق في أسارير الحبيبة كي أسميها**

**فضاقت عن سجاياها الأسامي!**

**ألفيتها وطني**

**وبهجة صوتها شجني**

**ومجد حضورها الضافي مناي**

**وريقها الصافي مدامي»**

بعد ذلك، يصل الحدث الشعري إلى ذروة اكتماله حين

**إن تنوع الأصوات في قصيدة الثبيتي يرفِده تنوع آخر يسهم في إضفاء حيوية على النص ومن ثم على الأصوات المشتركة في صنعه**

تنشق السماء عن مطر من غمام الشاعر، أي عن قصائد، وتتكثف رموز العالم الطبيعي/الثقافي في مقطع واحد يهطل عليه هذا المطر ليخلق العالم الجديد المحتفل بثقافة المكان. هذا هو المعادل الفني لفكرة إعادة إحياء الهوية المفقودة عبر الفن الشعري، أو كما يسميها الشاعر: «نشر ما انطوى» من رموز الهوية:

**«ونظرتُ في عين السما**
**فخبت شرارات الظما**
**وانشق عن مطرٍ غمامي.**
**للبائتين على الطوى**
**والناشرين لما انطوى**
**والناظرين إلى الأمامِ.**
**للنخل**
**للكثبان**
**للشيح الشماليّ**
**وللنفحات من ريح الصبا**
**للطير في خضر الربى**
**للشمسِ**
**للجبل الحجازيِّ**
**وللبحر التِّهامي»**

مرة أخرى، تأتي النخلة في صدارة رموز الهوية البديلة، وهي رموز طبيعية يعززها الحدث الشعري ليس من أجل الاحتماء بها من المستقبل المجهول، بل من أجل الذهاب إلى المستقبل دون التفريط بها، ولهذا تؤكد القصيدة أنها لـ«ناظرين إلى الأمامِ».

# تكثيف ختامي: من ما قبل النفطي إلى ما بعده

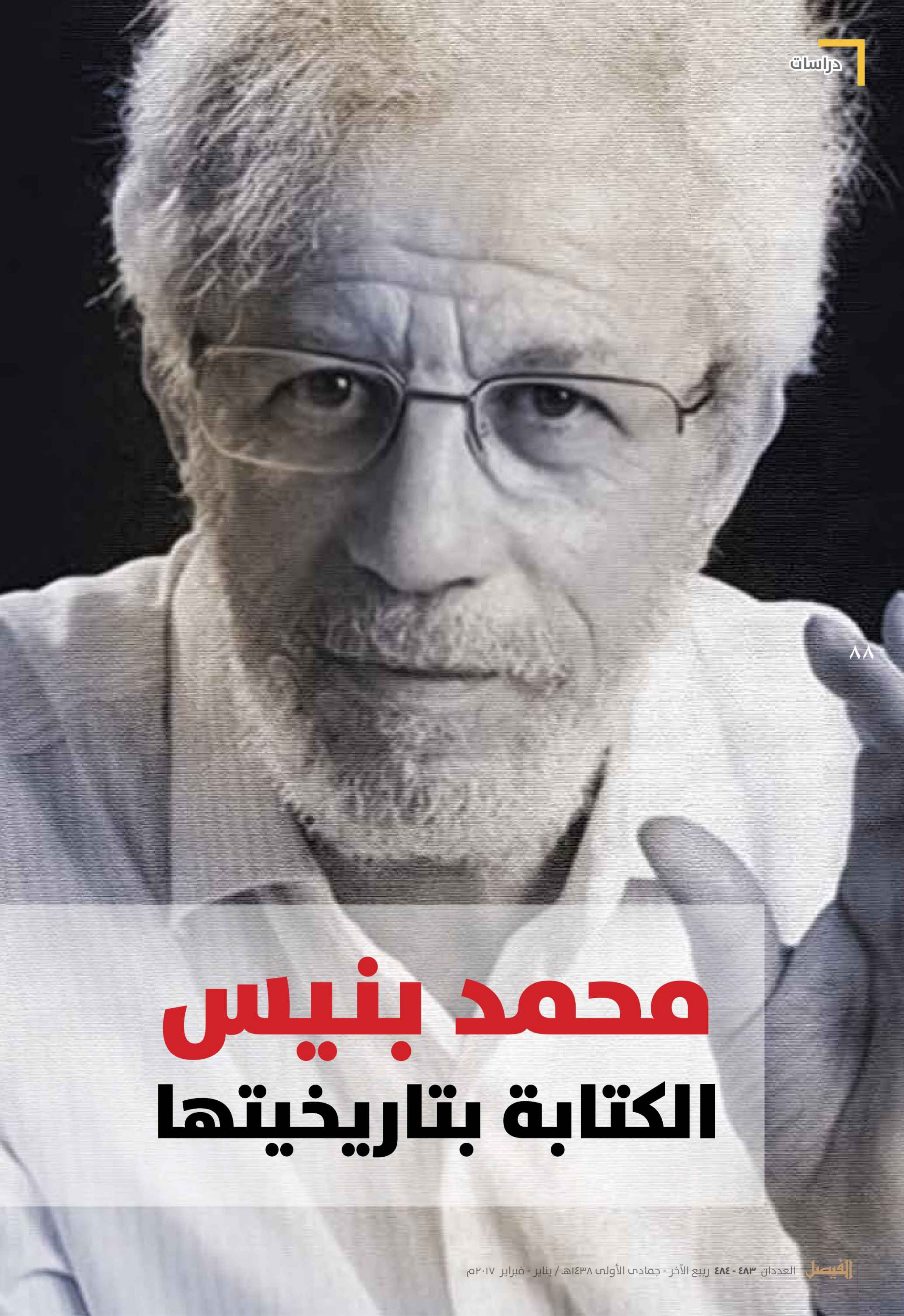
**أخيرًا**، إن اعتماد مفهوم (الحدث الشعري) في تحليل نص الثبيتي، وبعض النصوص الأخرى المجاورة تاريخيًا وجغرافيًا، يجدر به أن يوفر تفسيرات أكثر إقناعًا لمركزية رموز العالم الطبيعي بالنسبة للرؤية الشعرية لتلك النصوص، ولمحورية الأدوات الكلاسيكية فيما يتعلق بشكلها الفني، مع التأكيد على أن الفصل بين الشكل والرؤية هنا هو فصل تقني بحت لغرض الدراسة النقدية. إن الحدث الشعري يقف على المسافة الفاصلة بين الواقع والخيال، يأخذ مادته منهما ليبني عالمه الخاص المتأسس على منطق وجودي مختلف عن أيٍّ منهما يتبدى في المنتج الشكلي النهائي. إن نص الثبيتي ومجايليه لا يعبر عما سمي بـ«ثقافة الصحراء» كما اقترحت بعض القراءات التي قد يفهم أنها تتأسس على رؤية جوهرانية للأشياء، بل هو نص يصمم حدثًا شعريًا هو حدث إعادة إحياء رموز المكان الثقافية ما قبل النفطية، والتي لا تشكل الصحراء (الكثبان هنا) إلا جزءًا واحدًا منها، من أجل الانطلاق بها مع «الناظرين إلى الأمامِ»: إحياء ما قبل النفطي من أجل ابتكار ما بعد النفطي.

وبالنسبة لـ«موقف الرمال» بشكل خاص، فلقد أسهم اعتماد الحدث الشعري على الجناس في توفير مساحة نصية للتجسيد الفيزيائي الملموس للهوية الشعرية البديلة الملتحمة بالطبيعي ممثلًا أساسًا بالنخلة، كما وفر إحالةً إلى سمة فنية تعد علامة على الشعرية الكلاسيكية في عصرها الذهبي.

لم تعد النخلة مركزًا للهوية البديلة فحسب، بل أصبحت التجسيد الطبيعي لها، مثلما أصبح الجناس التجسيد الأسلوبي للتماهي بينهما؛ وبسبب هذا التماهي لم تذكر النخلة في العنوان، بل ذكر الجناس بوصفه العنصرَ الثقافيَ المتماهيَ معها. وبتوظيفه للتراث الشعري ممثلًا في الشكل الثنائي للقصيدة الكلاسيكية والتجربة البديعية لأبي تمام، والتراث الروحي ممثلًا في حادثة نزول الوحي والمواقف الصوفية للنفري، وبإحالته إلى الأدوات الفنية الكلاسيكية ممثلةً في تنويعات التفعيلات العروضية والجناس، عمّق النص من جذور الهوية الثقافية البديلة، في الوقت الذي مارس فيه الاختلاف الإبداعي عنها. لقد قام النص بتفريغ طاقات المكان الثقافية على امتداد مساحة الورقة، فكثفها في لغة شعرية تسهم في حث الجماعة المتخيلة على «نشر ما انطوى» من ذاكرة المكان الثقافية التي تتأسس عليها هويتها ما قبل النفطية.

لقد كان الشاعر محورًا لقصيدة أصبحت علامة على الشاعر، حين ضاقت به الطرقات فلجأ إلى اللغة لاقتراح تسمية جديدة للقصيدة، أو قل لاقتراح هوية جديدة أساسها المكاني هو النخلة، وأساسها الثقافي. الفلسفي هو الجناس.

* تشكل هذه المقالة إعادة كتابة مكثفة لورقة شارك بها الكاتب في (مؤتمر جامعة جورجتاون للشعر العربي الحديث) في أكتوبر ٢٠١٥م .



# محمد بنيس

## الكتابة بتاريخيتها

**عزالدين الشنتوف** ناقد مغربي

**يتطلب** التعامل مع شعر محمد بنيس زادًا نظريًّا واستبصارًا بالأوضاع النصية التي تستقبل تلك المعرفة وتتحاور معها. ولهذا الحوار تاريخُه النصيُّ الذي يبدأ مع ديوانه الأول «ما قبل الكلام» (١٩٦٩م)، من حيث طبيعة الاختيار الشعري، ذات الصلة بأوضاع التجارب المغربية والعربية في مطلع السبعينيات. وبتقدم الممارسة نحو سؤالها الخاص، ضمن تلك الأوضاع، كان التعدد أفقًا وسمةً تميز كتابة هذا الشاعر الذي ربط بين الممارسة والتنظير كفعل متوازٍ، له إستراتيجيته المعرفية المتواشجة مع الجغرافيات الشعرية في العالم. ويبدو أن ما نشره من نصوص في مجلة «مواقف» سنة ١٩٦٩م، لم يكن من قبيل الاستثناء الاعتباطي أو العرضي الذي رافق المشهد الشعري المغربي بالأفق التقليدي في بعض المراكز المشرقية الأخرى، وإنما كان مغامرةً عمقت الوعي عنده بمرحلة السبعينيات، من حيث هي حالة فارقة في الثقافة المغربية، من أجل معرفة طموحاتها، وحاجاتها، ومستوى قدرتها على اقتراح ثقافة جديدة في الشعر وغيره. ولا شك أن البحث المتقدم عن الأسئلة العميقة، وبخاصة بعد اللقاء مع نتائج ثورة الطلاب بفرنسا سنة ١٩٦٨م، كان عاملًا في إغناء الاختيار الشعري عند بنيس[1].



ومع نتائج أطروحته الجامعية «ظاهرة الشعر المعاصر بالمغرب» (١٩٧٨)، وما خلقته من ردود أفعال متباينة، كان نصه يختبر أبنيةً في اللغة والخط والصفحة، فتعمق الوعيُ بضرورة استئناف المغامرة بقيم وأسئلة شعرية تزيد من تأزيم الأسئلة الأيديولوجية التي وسمت نقد الشعر بالمغرب. ومن اللافت للنظر أن اشتغاله بالتركيب وبناء الآية، في الثمانينيات، أفسح المجال أمام شعراء آخرين لالتماس مبدأ حرية الاقتراب من المختلف والمتعدد، رغم محدودية ذلك المطلب وقدرتهم على الصوغ المفهومي لذلك المنجز. وقد كان لـ«بيان الكتابة» الصادر سنة ١٩٨١م بمجلة الثقافة الجديدة، الأثرُ العميق في فهم وضع الشعر المغربي الحديث والمعاصر، ورفع الالتباس عن أوجه التحديث التي اختلط فيها السياسي والثقافي، وهيمن على آفاقه وأسئلته التي كان من المفترض أن تجد مسوغها الإبداعي منذ الخمسينيات، بعيدًا عن المؤسسة وأيديولوجياتها المتكررة.

ولم يكن نقل هذا السؤال إلى الدرس الجامعي هيِّنًا، بل واكبته إشكالات عديدة، أبرزها صعوبة الحديث عن شعر مغربي معاصر لا يزال في طور التشكل والبحث عن هوية ممكنة بخصائص غير معلومة ومحددة؛ كي يكون موضوعَ درسٍ أكاديمي في مختلف المسالك. وقد تبلور الحوار الأكاديمي مع جيل الثمانينيات، من خلال الإنصات إلى رؤيةٍ مختلفة تقرأ المنجز المغربي الحديث بوسائل منهجية جديدة، وتضع كل الآراء موضع تساؤل، بدءًا من عملية توثيق النصوص، وإعداد ترجمات للشعراء، ثم وضع الأسئلة الممكنة للدراسة. وأول سؤال وضعه بنيس هو: «ماذا نعني بالشعر المغربي الحديث والمعاصر؟ وأين هي نصوصه الدالة عليه؟»؛ لكي ينجز المقدمات الأولى لحفريات الشعر المغربي. ولذلك كان هذا العمل من صميم اهتمامه بوضع الكتابة؛ لأن الرؤية المختلفة التي شيدها عن هذا الدرس لم تكن تجاوزًا للبيداغوجيات السائدة، بل كانت عملًا آخرَ ذا توجه نقدي، مكَّن الطالب/القارئ من مقاربة نسقية ومنهجية، في غياب اهتمام الجامعة بدراسة الشعر المغربي الحديث قبل السبعينيات، اللهم ما تناثر من كتابات تهم تاريخ الأدب.

وبقدر ما انشغل محمد بنيس بحفريات الشعريات العالمية، انكبَّ -في هذه المرحلة- على وَسْمِ نصه الشعري بإيقاع اللغة والبياض والصفحة المتعددة، فكان ديوان «مواسم الشرق» وديوان «ورقة البهاء» عملين مؤرِّخين لمشروع الكتابة، من حيث هو إبدالٌ واضحُ العناصر في التصور والبناء النصي. ورافق هذا المشروعَ سؤالُ الترجمة من جهة توسيع انفتاح

الشعرية العربية على ما هو كوني في التاريخ والذات واللغة والمجتمع. ولما كانت الترجمة رهانًا ثقافيًّا وإبداعيًّا، كان التماسُ شرط الإبداع قيمةً مضافةً لفهم خاصية اللغة المترجَم إليها، سواء أكانت اللغة العربية أم غيرها. وللفعل الترجمي تاريخه الشعري الذي أنتج نصًّا باذخًا بإقدامه على ترجمة قصيدة «رمية نرد» للشاعر ملارمي؛ تلك القصيدة التي عاشت مع مشروع بنيس سؤالَي الكتابة والترجمة لأكثر من عشرين سنة، اقترن خلالها نص محمد بنيس بالفرنسية والتركية والإسبانية والألمانية وغيرها، إقامةً في المسكن الحر، مع مترجمين -شعراء وباحثين- من أجل قصيدة للعبور بين اللغات. هكذا عبر ديوان «كتاب الحب» وديوان «المكان الوثني» وديوان «نهر بين جنازتين» بنَفَسِ الكتابة وهي تحتمي بنقصانها وقلقها.

### الكتابة والتأريخ

أقدِّم، في مقاربة هذا الموضوع، بعضَ الاعتبارات المنهجية التي تُسيِّجُ الوضع الإبستمولوجي الوارد في صيغة الكتابة والتأريخ، وأختار مقدمتين متصلتين كما يلي:

١- لا تنظر الكتابة، في شعرية محمد بنيس، إلى تاريخها من حيث هو مُعطًى، بل تسعى إلى المعرفة التأثيلية، وتترك المعرفة التحصيلية به؛ وبهذا تكونُ الكتابةُ نفيًا لأي سلطة كيفما كانت.

٢- وبتحقيقها لهذا الشرط تغدو موردًا لإنتاج السؤال في الممارسة والتنظير معًا؛ وبهذا تكونُ فعلًا نقديًّا.

وفي ضوء الصلة القائمة بين النظر والصوغ البنائي لفعل تأمل الكتابة، تضطلع أسئلة بنيس الكبرى بوضع هذه الكتابة ضمن مجال معرفي، لا تنفصل فيه الذاتُ عن المجتمع وعن التاريخ؛ وذلك هو مجال نقد منظومة المتعاليات في كليتها. ونقطة الانطلاق هي بيان الكتابة، بما هو إعلانٌ كشف التخلف المضاعف لمختلف الأنظمة الثقافية، والاجتماعية، والسياسية.

يتعمق الدرسُ مرة أخرى، بعد خمس وثلاثين سنة من تجميع الشعرية المغربية لأعطابها؛ فيما الحاجة إلى سؤال تمثيل البيان في الثقافة العربية محسومة بتغيير جهة النظر، عندما نعلم أن لا شيء تغيَّرَ في المشاريع المجتمعية والثقافية، بل لا تزال الأنظمة الفكرية مقتنعة بتحيين المشاريع في غير زمنها. لم يكن سؤال الوعي بالزمن شرطًا أخلاقيًّا بقدر ما كان شرطَ وجوبٍ لممارسة الحرية والمغايرة والاختلاف، وبه يمتلك الشاعرُ لُغَتَهُ، تلك التي تتكلم عن اللغة، وتبينُ ما يفعل ويصنع بها الشاعرُ؛ كي يغدوَ هو وغيرُه محتوى هذه اللغة. وبهذا المحتوى يفك بيان الكتابة الارتباط بفكرة البداهة والارتجال. ولم تتغير ردودُ الأفعال، ولم تزد على ثلاثة مواقف: موقف يقوم على منطق التجريب ولا يستوعب مفهوم الإبدال فينتج فكرة التعطيل، وموقف يقوم على استعادة التاريخ ولا يستوعب حركية التاريخ فينتج فكرة عودة الماضي إلى ماضيه، وموقف يقوم على الحاجة إلى التنظير ولا يستوعب آلية الانتقال من اللغة إلى الخطاب فينتج وهم التماثل بشروط مغايرة.

وإذا كانت أهميةُ بيان الكتابة ماثلةً في وضع سؤال المعرفة داخل حركة التاريخ وليس على هامشها، فإن الوعيَ الذي استقبله كان وعيًا في حال اشتباه؛ لأن الممارسة النصية مشروطةٌ بوعيها بالزمن من حيث كونُه محركًا لفعل الإبداع بالمعنى الحداثي. وفي هذا المعنى يتأسس الاختلاف الذي يجلبه البيانُ إلى مختلف الخطابات، عبر إعطائه فاعليةَ التحديث، وعبر إدخاله إلى دائرة الحوار. ولكن هذه الخطابات حدست تهديد البيان لمركزيتها، فأنتجت الكثرةَ بدل التعدد.

لم تكن تاريخية الممارسة، في وضع الكتابة، توصيفًا أو استقراءً، بل حركةً تتفاعل بها في الزمن والتاريخ؛ وهو ما يفيد أن الكتابة، منذ البيان، غير معزولة عن التمثلات الفكرية، والتأويلات المرافقة لها، في امتدادها الذي يجعلها قوةً معرفية أساسًا. ولذلك فهي قارئة يقظة تجاه ذرائعية الوقائع في التاريخ، والبحث عن شرعية وهمية. وما لم ينتبه إليه نقد الشعر بالمغرب وغيره، هو أن الحقيقة في البيان هي الانفتاح الذي لا يعني الاستدراك والحاشية بمسمى الحوار والنقد والتوسيع. ولما كان فعل التنظير وفعل الممارسة متلازمين في مشروع بنيس، أمكن النظر إلى الانفتاح أفقًا نصيًّا تحتفل به القصيدة عبورًا للغة في الجسد، وللتاريخ في الممكن واحتمالاته في الخطاب.

يمكن أن نلامس ثلاث حركات كبرى في شعرية بنيس. وأستعمل الحركة هنا بالمعنى الذي يقدمه جيل دولوز، أي الحركة في الطية؛ حيث لا وجود لمقاطع ثابتة، ولا إعادة تشكيل الحركة مرة ثانية[2]. ويبدو أن هذه الحركات هي:

**من اللافت للنظر أن اشتغال محمد بنيس بالتركيب وبناء الآية، في الثمانينيات، أفسح المجال أمام شعراء آخرين لالتماس مبدأ حرية الاقتراب من المختلف والمتعدد**

تفضية الكتابة -إعادة الكتابة- مادية الكتابة؛ وهي حركات غير منفصلة عن بعضها، بل متداخلة وفق مفاهيم إبداعية مؤطرة هي: النقصان، والمحو، والحبسة، بحيث تصير تجاذبًا نصيًّا، يجلّيه البناء وإنتاج الدلالية. وعلى الرغم من أن مصطلح القصيدة أضحى يضيق عما بدأه بنيس في التماس الكتابة وَسْمًا لممارسته النصية، فإن هجرة النصوص كانت مغامرةً لمستمر الإيقاع وممكنه؛ لأنه مستمرٌ يضع تاريخية الكتابة ذاتًا تفكر في مَسِيرِ القلق باللغة وفي اللغة، ولذلك تسم هذه الهجرة فعل القراءة من جهة تقريب النصوص من بعضها مع مراعاة اختلافها في البناء.

تقوم الكتابة، إذن، على تجربة الفعل؛ إذ تتبنَّى اللغة ما يحدث أثناء الكتابة، وخاصة المفاجئ وغير المتوقع الذي يقتحم هذا الحدوث. ويأتي المفاجئ من عوالم، ومن فضاءات، ومن فنون مختلفة في آليات البناء والعرض، سواء أكان تشكيلًا، أم موسيقى، أم وثيقة... ولهذا الانفتاح لغته الثانية: لغة الحواس؛ حيث الدال النصيّ إيقاع شخصي يحيا في مناطق النسيان، ويتجاوب مع ما تتذكره العين والأذن والأدمة في غفلة عما تخطه يد الشاعر. ويتم صوغ هذا التقريب في مختلف دواوينه بدءًا من ديوان «وجه متوهج عبر امتداد الزمن»، علمًا بأن مقامات التقريب غير متماثلة وغير متشابهة، فقد تلتقي نوبة أندلسية مع لوحة فان جوخ، أو فيرير، وقد تلتقي صيرورة حجر مع سكون الفراغ في صفحة متعددة، وقد يلتقي صوت مع موال جبلي أو أمازيغي في مكان وثني يحتفل بجنازة الذات وجنازة اللغة.

لا شك أن مادية الكتابة ليست صيغة تجريدية لممارسة نصية، إنها تنأى عن أن تكون عرضًا يُحمَلُ على فعل الكتابة نفسه؛ فهي إبدال مستمر وفاعل في مجال تاريخية الشعر. ويعني ذلك أن مادية الكتابة تستوعب إعادة الكتابة ولا تنفيها، إنها تصحبها إلى صوغٍ مغاير؛ كي تتيح للقراءة عناصر نظرية خاصة بها، تسمي ذاتيتها. ثم إن مادية الكتابة، بعدُ، هي في وضع حيادٍ مع التمثيل مهما تكن صوَرُهُ وأشكاله؛ لأن مادية الكتابة في أعمال بنيس قائمةٌ على الاختبار الموسوم بالمحو؛ أما التمثيل(٣) فقائم على تمجيد الاستضافة؛ استضافةِ الآخر، والغريب، وتاريخه ولغته بالعربية وأفقها.

وبما أن مقول الفكر لا يعثر على وجوده إلا إذا صار عاجزًا عن قول ما يجب أن يبقى متعاليًا على الكلام، فإن الكتابةَ تفكيرٌ وتأملٌ في هذا العجز، لكي تجعلَ منه طاقةً فاعلةً أمام الأشياء؛ وتلك هي حُبسَةُ محمد بنيس؛ لأن كل شيء عدا الشعر قولٌ. تفيدنا كلمة ليفناس هذه في تعرف الكتابة خارج القول، أي خارج المشابهة والمعارضة اللتين تمثلان صيغةً من صيغ مقاومة دخول الآخر إليها. ولكن الكتابة تحمل الاختلاف إلى دائرة الآخر كي تتحقق صيغة الاستضافة. فمثلما استضاف بنيس نبيذ أبي نواس، استضاف نبيذ أبولينير، ونبيذ بوردو وبغداد؛ إنه مبدأ الكتابة بماديتها، وأفقٌ لحياة اللغة العربية التي عاشت في النص رحلة دانتي، ورمية ملارمي، وأناشيد عزرا باوند. فحينما يعترضُ النص حركةَ الإحالةِ نحو الإظهار، تكفُّ الكلمات عن الانمحاء أمام الأشياء، فتغدو الكلماتُ المكتوبةُ كلماتٍ لِذاتها. وعندما تبدأ اليدُ في خط أول حرف، وتتضامن بما يسري وبما يصنع الحدث، تقوم الكتابةُ بممارسة المجاورة، مجاورة النقطة العمياء، والنقطة الخرساء، وتقوم بمجاورة آثارهما. فبنيس يهيئ تجربة العمى كي لا تتعينَ الأشياءُ في حيز الاستعارة فقط، بل بالتركيب من حيث هو محاورة ومجاورة للأشياء في تناقضاتها وغيريّتِها. إن الغيريَّةَ تماسٌ في الكتابة يراهنُ عليها محمد بنيس كي تجعلكَ تراها من حيث هي رائيةٌ أيضًا، لتملك الكتابة قارئًا بوجهة نظر. رهانٌ يعدِّدُ صيغ المساءلة، فتعددت أنماط الامتلاك؛ ومن أفق تداول السؤال بين القراءة والنظر، تحمي الكتابة تاريخيتها؛ لأنها إنصاتٌ وتعلمٌ دائمان: تتعرفُ بها مكانَ القدامةِ وحدودها، ومغامرة اللغة في متغير نسق اشتغالها، ومكان الحداثة وممكن الإقامة في المستقبل، ومنعقد أهوال العثور على الطريق نحو الطريقِ.

## الكتابةُ بمُمْكِنِها

ممكنُ الكتابة من ممكنِ النص من حيث هو مختبرٌ منفتحٌ على إيقاعه المتبدل. وليس لهذا الممكن جهةٌ يتعيَّنُ بها، أو عنصرٌ يحتمي به في البناء، وإنما هو دالٌّ في اللغة وما يحيط بها أثناء الكتابة. وحينما تختبر الكتابةُ نحوَ الشعر، أي بالانتقال من اللغة إلى الخطاب، يغدو مجهولُ فكر الشعر أحدَ ممكناتها. يكتبُ محمد بنيس هذا السفرَ بما تقدمه القصيدةُ -وهي تضيقُ عن هذا الاصطلاح متجهةً نحو الكتابة- من استشراف لأهوال الحواس:

أنا الذي سافرتُ في ليل القصيدة
وابتهاج المحوْ
أدعو الخطوطَ لمجدِ هاويةٍ
لها الهذيانُ
والهذيانُ (٤)

## سؤال الشعر سؤال كوني

لا يرتبط الشعر بالهويات والوطنيات، وإنما يشتغل بما هو إنساني وكوني، كي يغدوَ لسؤاله الحيوي معنى. ويبدو أن القرن الماضي دشن عهد الكونيّ في مجالات معرفية وإبداعية مختلفة، من الفلسفة والعلوم المعرفية، إلى التشكيل والنحت والموسيقى. وما يقوم به محمد بنيس من حوار مع الشعريات العالمية، هو توسيعٌ لمداخل هذا السؤال، وتقريبٌ لوضع اللغة العربية من مبدأ الانفتاح والاستضافة. ولم تكن استضافة دانتي، وملارمي، وعزرا باوند، من قبيل الاستعارة، بل قراءة واعية لمعنى الحداثة في الثقافات واللغات، من حيث هي مطلبٌ إنساني يستجيب لإبدالات الزمن والذات والتاريخ. ولما كانت «حداثة السؤال» اختيارًا شعريًّا، يروم تغييرَ وجهات النظر، أصبح مبدأ حرية الكتابة عضُدَ السؤال وقوامَه في صوغ طرائق الكتابة، بما تتيحه اللغةُ العربية من إمكانات وآفاق، بدءًا من محاورة تاريخها وأوضاعه، وتوقًا نحو وضع البدهيات والمتعاليات ضمن السيرورة التاريخية للإبداع، من حيث هو ممارسة قبل كل شيء.

## لغة الكتابة نمط حياة

ليست لغةُ الكتابة هي المكتوب فحسب، بل هي صيرورة تنظيمٍ للمبدأ المحرك للتركيب والمعجم والبناء؛ لذلك تكون هذه اللغة مشروعًا يتنامى في الاختلاف والتعدد. وإذا كانت اللغة ممارسةً خاصةً للإيقاع، بما هي ممارسة خاصة للذات، فإن الكتابة، لدى الشاعر بنيس، معرفةٌ تضطلعُ بمهمة الحفر خارج «التعبيرية» وبعيدًا عنها، أي ضد التصور الرومانسي بكل تجلياته.

وأن تكون اللغة نمطَ حياة، هو أن تعيش زمنها مستشرفةً مستقبلَها، بما يؤهلها وضعُها الاعتباري والاختباري لإعادة النظر في كل ما يأسرها ويحنطها، سواء أكان متعلقًا بالصياغة والبناء، أم بالمحمولات التي تَثْوِي بداخلها. وقد كانت المقدمة التي وضعها بنيس لأعماله الشعرية دالةً على نمط الحياة الذي لا يُقيِّدُ اللغةَ بالشخصي وغير الشخصي في الممارسة النصية. ومن الجلي أن «حياة في القصيدة» هي حياةٌ للكتابة التي ترى في اللغة ممارسةً للنقد تجاه لغاتٍ تدَّعي الوحدةَ في منظومة كلية. وبهذا تكون مصاحبة القصيدة غير منفصلة عن تجربته التنظيرية؛ فهي فعلٌ متكاملٌ للبحث عن الكتابة والذات والعالم، بما هي أمكنةٌ تولِّدُ سؤالَ المعرفة. وبقدر ما تمس «حياة في القصيدة» حياةَ الشاعر، تمس حياةَ القصيدة أيضًا، من حيث هي كائنٌ يتبدَّل جسدًا، ولغةً، ورغباتٍ، وأسئلةً. إنها تحيا إذ تسكنها قصائدُ أخرى، بلغات أخرى تهاجر فيها.

أولًا: تتبنى سؤالها خارج التجريب؛ لأنها مرتبطة بالمعرفة الشعرية التي تنتجها لا التي تستدعيها. إن منطق التجريب منطقٌ أحادي؛ لأن الممارسة تظل مرتهنةً به، ويغدو هذا التجريبُ موضوعَها بوعي أو بدون وعي. وعندما اختارت ممارسة بنيس الإبدالَ صوغًا بنائيًّا في اللغة والذات والتاريخ، فإنما اختارته معرفةً شعريةً بالأساس؛ فارتبط النص بسؤاله في أوضاع مغايرة، وأماكن نظرية تنبع من داخله. ومن الصعب الحديث عن استدعاء لمعرفة تجريبية خارج نصية؛ لأن أي مقاربة ترومُ فصل الممارسة عن التنظير، لن تقوى على فهم حوارية النص بمعرفته، إزاء مبدأ التقريب الشعري الذي يسوغ، لدى بنيس، مبدأَي الضيافة والحوار. أما التداخل النصي فليس شرطًا ماديًّا لإنتاج شعرية العمل- الأعمال، إنما هو صيغةٌ من صيغ التقريب ليس غير. ولكن حينما يتحول إلى فعل إعادة الكتابة، فإنه يتلبس سؤالها بالنص وبأفقه الشعري في آنٍ.

ثانيًا: تبرز فاعليتها في القيمة والتداول من خلال لغتها، دون أن تنفصل عنها في ذاكرتها وفي أفقها التلقُّظي. وهذا الفعل الشعري هو ما دعوتُه بذاتية الكتابة، من حيث هو توقيع شخصي يمس كلية العمل؛ لأن تحقُّق تلك الذاتية ليس سمة إضافية تلحق بالنصوص لكي تسميَ عملًا أو ديوانًا دون غيره، بل هي قيمة وتداولٌ في تاريخية البناء الشعري لشعرية محمد بنيس؛ ففي اللغة يكون سؤال الكتابة اختبارًا لهذه المعرفة، أي أن الكتابةَ هي كلٌّ لا يظهر في اللغة ويحضر من لدن الذات حضورًا غيرَ مسبوق؛ لذلك تتضمن ممارسة بنيس شرطَ تجددها في بناء النصوص. ولم تكن هذه المغامرة تجريبًا لأشكال وأدوات نصية، بقدر ما كانت ممارسة ذات توقيع شخصي يتميز بقوة الفعل والأثر في المعرفة الشعرية وإمكاناتها أثناء تتبع القارئ لها. وبقراءته للمتن لا يحس بالمختلف، بل يعيه، وذلك هو رهان شعرية بنيس.

ثالثًا: لا تنجذب، في الممارسة النصية، إلى المقولات، بل تخلق وتبني باستمرار صِيَغاً لما يمكن أن يُكتب. قد يتعارضُ الممكنُ النصيُّ مع تلك المقولات، سواءٌ أكانت فلسفية أم

**الكتابة لدى بنيس ليست موضوعًا مباشرًا في نصوصه، وليست تمثيلا موجِبًا لأي تصنيف موضوعاتي تحت مُسمَّى التجربة، ولكنها سياقٌ متجددُ الحضور من خلال نصوص متجاورة ومتحاورة ومهاجرة بين مختلف الدواوين**

شعرية أم جامعة بينهما؛ إذ تغدو -في هذه الحال- متعالية على جوهر الكتابة نفسِها، فتلغي فاعليتَها التي حفرتها بلغتها الخاصة. ولهذا السبب كان الممكن، في ممارسة بنيس، متعددًا وغير متعين بشكل أو صيغة، وإنما يتخذ من الصيغ ذلك المستمرَّ الذي يتأصَّلُ في المحو والنقصان. والحركاتُ الثلاث التي تحدَّثنا عنها آنفًا: تفضية الكتابة، وإعادة الكتابة، ومادية الكتابة، نابعةٌ من روح الإبدال الذي تخلقه النصوص أثناء البناء، بطريقة متداخلة ومتفاعلة مع بعضها؛ فكل حركة تفضي إلى الأخرى من غير أن يكون لإحداها الأسبقية أو الأولوية على الأخريين.

### هي فعلٌ وليست ردَّ فعل

وهذا ما يفسر أنها نفيٌ لأيِّ سلطة كيفما كانت طبيعتها؛ ولا يأتي هذا النفي تَبَعًا أو ردَّ فعل بعدي لما يمكن أن تمارسَه تلك السلطة، بل هو مبدأ جوهرٌ وثابتٌ، يتحرك بهذا الأفق كلما كانت السلطة مهيأةً لتخريب أداة من أدواتها المنتجة.

وقد تكون هذه السلطةُ شعريةً وذاتَ خطاب يناقض خطابَ الكتابة من جهة النظر إلى الشعر في طبيعته ومآله، وإلى اعتباره سؤالَ حياة حديثة وحداثية. ولذلك فهي تشرعن الانفتاحَ سلطةً للشعر، بما هو حوارٌ له تاريخيته الكونية، وفعلٌ مثبَتٌ في النصوص القديمة والحديثة.

وبما أن الكتابة فعلٌ، فهي مراجعةٌ، بالقصيدة ومآلها، لهذا التاريخ الذي يظل مسكونًا باعتباراتٍ قد لا تكون شعريةً في أصلها، ومن الطبيعي ألا تكون ردَّ فعل تجاه بنية قَبْلية، سواء في النظر أم في الممارسة؛ ويعني ذلك أنها في غنى عن أي تبرير يمس أفق اختيارها إزاء بنية شعرية كالتقليدية أو الرومانسية؛ فقد تكون مناقضة لهما في التصور والبناء لكنها ليست ردَّ فعل تجاههما سلبًا أو إيجابًا؛ لأنها تروم سؤالًا مختلفًا لا يوجد في البنيتين معًا. وبهذا الاختلاف تنأى عن مسيرهما لتبنيَ فعلها الخاص دون إي إلغاء.

**الهوامش:**

(١) عز الدين الشنتوف: شعرية محمد بنيس: الذاتية والكتابة، دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠١٤، ص٩٩.

(2) Gilles Deleuze, L'image-Mouvement, éd.Minuit, Paris, 1983, P9

(٣) لا نقصد بالتمثيل الاصطلاح البلاغي الفج، بل نقصد به: représentation inconditionnée، كما صاغه بول ريكور في كتابه: la métaphore vive؛ أي ما تنتجه النصوص من إمكانات خاصة بها، في المعجم والتركيب والخطاب؛ التماسًا لخصيصة الكتابة. وقد أكدنا في نهاية المقال على غياب التمثيل بالمعنى الأول.

(٤) محمد بنيس، الأعمال الشعرية، ورقة البهاء، ج١، ص ٢٤.



## حوار الكتابة والنأي عن التعبيرية

**كلما اختبرت** الكتابةُ شعريتَها في الأبنية النصية، تضاعفَ بحثُها عن ممكنها؛ غير أنه بحثٌ لا يتقصَّى النظريات ويسقطها قسرًا على النصوص، بل يكشف العناصر النظرية من داخلها عبر الحوار والمراجعة والتقريب. ذلك هو مناطُ سؤال الكتابة عن ذاتها لدى بنيس، الذي أقام عميقًا مع المتغيرات النظرية في الشعريات العالمية، سواء تلك التي اختارت الكتابةَ بديلًا مفهوميًا عن الأدب، أم تلك التي رأت الكتابةَ نسقًا خاصًا بإمكانه أن يغدوَ جنسًا في الشعر والنثر على السواء. وبالابتعاد عن التعبيرية أصبح «الانكتاب» أفقًا نصيًّا يضاعف احتمالات التركيب بكل تجاوباته لإنتاج الدلالية. وبهذه الصيغة توافقت «اليد الثالثة»، التي استشعرها بنيس في ممارسته، مع مجهول موريس بلانشو، ومع محتمل نيتشه، وغائب جورج باطاي. ولكنه توافقٌ يحتمي باللغة العربية، باعتبارها عنصرَ حوار يمجدُ ماء الكتابة عبر إعادة قراءة تاريخ منجزها الشعري وغير الشعري.

ومن اللافت للنظر أن النص المتعدد لدى بنيس، بعيدٌ كل البعد عن أي تمثيل كيفما كانت موارده وصيَغه. ويعني ذلك أن الكتابة ليست موضوعًا مباشرًا في نصوصه، وليست تمثيلًا موجِبًا لأي تصنيف موضوعاتي تحت مُسمَّى التجربة، ولكنها سياقٌ متجددُ الحضور من خلال نصوصٍ متجاورة ومتحاورة ومهاجرة بين مختلف الدواوين، لا تقف عند وضع واحد أو عنصر واحد ضمن آلية المشابهة. إنها بعيدة، في الآن نفسه، عن الترميز بحكم ماديتها التي تَحُولُ دون المجاز، علمًا بأنها تستدعيه لتبينَ حدودةُ المحمولةَ بالقول؛ ولهذا يفرق محمد بنيس بين القول والكتابة؛ التماسًا لذاكرة الحواس في حيويتها، بعيدًا عن قصيدة الذاكرة، وقصيدة المعادل الموضوعي والقناع وغيرها.

هذه بعض عناصر الاقتراب من مادية الكتابة، بما هي ذاتيةٌ تتشكل أثناء البناء، لا قبله ولا بعده. وفيه يجد محمد بنيس تاريخية ممارسته الشعرية بالحوار مع السلالات الشعرية الباذخة، عبورًا بين جنازة الذات وجنازة اللغة؛ حيث يرتفع نداء المنافي إلى بذرة المجهول وماء الكتابة في كتاب يسْطُره المستقبل.

# فيديل كاسترو واستقلالية القرار



**سعدي يوسف** شاعر عراقي

**في** تأسيس الدوَل التي اتّخذت الاشتراكية فلسفةً وتطبيقًا، سوف يأخذنا التاريخُ إلى معاينة أنموذجَين متفرِّدَين:

الصين

كوبا

وأعتقدُ أنّ لهذا التفرُّدِ اليدَ الطولى في ديمومة الخيار الاشتراكيّ، في هذين البلدَين، بينما انهارت منظومةٌ كاملةٌ لما كان يُسمى المعسكر الاشتراكيّ، وعلى رأسه (كما كان يقال) الاتحاد السوفييتي.

ما السبب؟

الصينيّون اختاروا سبيلهم في تطبيق نظرية ماركس، أي أنهم أخضعوا ماركس لقراءةٍ محلّيّةٍ:

بدلًا من الطبقة العاملة، جاء الفلاّحون.

الفلاّحون هم الذين شكّلوا الجسمَ الأساسَ لمسيرة ماو الكبرى.

والسبب بسيطٌ: لم تكن الصين ذات طبقة عاملةٍ يُعتَدُّ بها. انتفاضة شانغهاي (الكلاسيكية) في الثلاثينيّات، قُمِعَتْ بسهولةٍ، لتكون درسًا بليغًا تعلّم منه الشيوعيّون الصينيّون الكثيرَ. (انظر « الوضع البشري » لأندريه مالرو).

❖❖❖

في كوبا يكاد الوضع، من الناحية النظرية، يتماثل مع الخيار الصينيّ في المَلْمح العام.

أعني فيما اتّصلَ بالطبقة العاملة.

في كوبا، كما في الصين، شكّل الفلاّحون، لا العمّالُ، بِنْيةَ الحركة الثوريّة، التي تبنّتْ فيما بَعْدُ، تسمية «الحزب الشيوعيّ الكوبيّ»، ربّما بضغطٍ رفاقيٍّ من السوفييت.

❖❖❖

أهميّة فيديل كاسترو، النظرية، والتنظيمية، هي في أنه تغلّبَ على ما أعدُّه شِبْه مستحيلٍ، في التوفيق بين المتطلّباتِ السوفييتيّة، والخصائص المحليّة للثورة الكوبيّة.

لقد أطلقَ العِنان لتشي غيفارا في القارة اللاتينية.

وحافظَ، هو، على كوبا، حرّةً، مستقلّةً، اشتراكيّةً حتى هذه اللحظة!

❖❖❖

على أن هذا، كلّه، لن يفي الرجلَ حقّه.

في زعمي أن فيديل كاسترو نجحَ في أن يحفظَ للشعب الكوبيّ، كيانَه، وفي أن هذا الكيان لا يقوم على الأيديولوجيا وحدَها، التي قد تعصفُ بها ريحٌ ما، وإنْ لم تكنْ هذه الريح عاتيةً.

الكيانُ الذي كان لفيديل كاسترو فضلُ إرسائه الراسخ، هو ذو مقوِّماتٍ ليس من اليسير أن تخضِدَها عادياتُ الدهر.

من هذه المقوِّمات، تقويم الشخصية الكوبيّة، أي الانتقال بها من شخصية التابع إلى شخصية الحُرّ.

معروفٌ أن كوبا الجزيرة، كانت، قبل كاسترو، مَقْصفًا وملهًى، ومُرتبَعَ ما خَدّرَ وأسكرَ.

كانت أرضَ خدمٍ وخدَماتٍ. أمّا أهلُها، فهم ضحايا، سُعَداءُ بما يُلقى عليهم من فُتاتٍ، ضحايا يجهلون في أيِّ مباءةٍ هم.

كاسترو، أعادَ إلى الناسِ كرامتَهم.

ليس عن طريق الخُطَبِ العصماءِ، مع أن فيديل كاسترو كان خطيبًا مفوّهًا، يستحوذُ بسهولةٍ على مخاطَبيه.

كاسترو أعادَ إلى الناسِ كرامتَهم، بالمنجَز الملموسِ:
توفير العمل الشريف.
توفير التعليم الشامل المجّانيّ.
توفير الخدمات الصحيّة المتقدمة.

❖❖❖

إلّا أن ما جعلَ الفردَ الكوبيّ ذا شخصيةٍ مرموقةٍ، هو في شعورِه بأنه يتحدّى:
يتحدّى الشظفَ.
يتحدّى المشقّة.
يتحدّى العوَزَ.
لكنْ، قبل ذلك كله، شعورُه بأنه يتحدّى، في جزيرته الصغيرة، وبوسائله المحدودة، مقايَسةً، أعتى قوّة استعماريّة، لا تبعدُ عنه أكثر من مئة ميلٍ!

❖❖❖

سوف تظل حياة
الرجل، فيديل كاسترو،
ولأمدٍ طويلٍ، موضعَ
تأمُّلٍ وأملٍ!
لكنّ للدهر أحكامَه...
إذْ ذكرَ مَن زاروا كوبا، أعني
العارفينَ منهم، زمنَ راؤول
كاسترو، أن الأمورَ تعود،
تدريجيًّا، سَجِيّتَها الأولى، أي
قبل ١٩٥٩م؛ سياحة، بغاء،...
إلخ
الآن، مع رحيل فيديل،
ومجيء ترمب...
هل سيعودُ العالَمُ القديمُ
إلى جزيرة الحرية؟

لندن في
٢٠١٦/١١/٢٦م

**مع** أن فيديل كاسترو كان خطيبًا مفوّهًا فليس عن طريق الخُطَبِ العصماءِ استحوذ بسهولةٍ على مخاطَبيه. كاسترو أعادَ إلى الناسِ كرامتَهم، بالمنجَز الملموسِ: توفير العمل الشريف. توفير التعليم الشامل المجّانيّ. توفير الخدمات الصحيّة المتقدمة

## المفكر العربي أكد أنه ليس «أيديولوجيًّا» ولا يرغب في أن يكون داعية

# فهمي جدعان:

## تحليل الواقع يعتمد على قول المفكر لا على رغبة المثقف



حاوره: **موسى برهومة** كاتب وأكاديمي أردني - الجامعة الأمريكية في دبي

**يربط** المفكر العربي الدكتور فهمي جدعان الأفكار والتمثّلات الفلسفيّة في مشاغله كافة بمعين الوجدان، ونهر الحياة، وقوة الأمل، فهذه في نظره من المحدّدات التي يعوّل عليها من أجل تعبيد السبيل أمام الأجيال القادمة، والحيلولة دون إنتاج المزيد من الآفاق المسدودة. ويعتقد جدعان أنّ المثقف يحتاج، كي يفهم الواقع ويحلّله ويوجهه، إلى المفكر وأدواته العلميّة والفلسفيّة المنضبطة والضابطة؛ لأنّ التعويل يكون على «قول» المفكر، لا على «رغبة» المثقف. ويدافع جدعان، المولود في قرية عين غزال بفلسطين المحتلة، عن حتميّة البرمجة الوجدانيّة «الصحيّة»، النبيلة، النّزيهة لأبنائنا، اليوم وغدًا، ففي نظره أنّ غياب هذه القيم والمبادئ، التي ينبغي أن تقترن بها التربية الوجدانيّة المبكّرة، هو الذي يفسّر التدلّي والتخلف والعقم الذي يغلّف ويتلبّس هذه الأجيال المتأخرة من شعوبنا العربيّة.

ويدعو في مجمل نتاجه الفكري، وبخاصة كتبه الأخيرة، إلى تحرير الإسلام من التصوّرات والتمثّلات والمواقف التي تفسد صورته وتجور عليها، وتيسّر إصابته والإساءة إليه، وربما أيضًا إقصاءه من لوح الوجود الحيّ. كما يحثّ أيضًا على إقرار مبدأ «التأويل» القرآني - بالمعنى العقلاني- بديلًا لمبدأ القراءة الظاهريّة للنصوص، وهو ما يأذن بالتحوّل من سياسة «العنف» إلى سياسة «السّلم» و«العدل» القرآنية. ويعتقد صاحب «في الخلاص النهائي» أنّ الحركات الدينيّة - السياسيّة الحديثة تريد أن تجعل «زمن الصراع» التاريخيّ زمنًا أبديًّا، وأن تكون العلاقة بين الإسلام وبين المخالفين أو المختلفين علاقة «صراعيّة» دائمة، حتى بعد أن استقرّ دينُ الإسلام في العالم وبين البشر بما هو دين أخلاقيّ إنسانيّ حضاريّ.

وفي ضوء الشقاق والصراع والاختلاف في فهم وتمثّل القيم الدينيّة، يصبح الذهاب إلى نظريّة «إنسانيّة» كونيّة في الأخلاق أمرًا لا مفرّ منه، كما يقول جدعان الذي يشدّد في حواره مع «الفيصل» على أنّ الغائيّة الأساسيّة لدين الإسلام تكمن في مبدأ (العدالة)، وإنه «حيثما ظهرت أمارات العدل فثمّ شرعُ الله».

ودارت مشاغل جدعان، الذي حاز الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس، على تكريس هذه المفاهيم وتجذيرها منذ كتابة «أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» الذي تبعه مؤلفات عدّة من بينها «نظرية التراث» و«المحنة» و«الطريق إلى المستقبل» و«الماضي في الحاضر» و«رياح العصر» و«في الخلاص النهائي» و«المقدّس والحرية» و«خارج السرب»، إضافة إلى كتابيه الأخيرين «تحرير الإسلام» و«مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة» اللذين سألناه عن بعض القضايا المستبطنة فيهما.

هنا نصّ الحوار:

**• ترى أنّ الحركات الإسلاميّة الثوريّة الراديكاليّة كـ«القاعدة» و«داعش» تنهل من مرجعيّة نصيّة دينيّة. هل يعني ذلك أنّ أفعالها «شرعيّة» أم أنّ في النص الدينيّ التأسيسيّ نزعاتٍ «عنفيّة». وما السبيل إلى الخروج من هذا المأزق؟**

- قلت وأقول دومًا، وأكرر أنّ العقدة الأساسيّة؛ العقدة البنيويّة في مشكل الحركات الإسلاميّة السياسيّة، سواءٌ أكانت ثوريّة راديكاليّة، أم غير ذلك، تكمن في المنهج الإبيستيمولوجيّ الذي يحكم علاقة منظّري هذه الحركات بالنصّ الدينيّ، أعني في طريقة فهمهم للمعطيات الدينيّة أو للمعطيات التاريخيّة ذات العلاقة بأصول دينيّة.

يقوم هذا المنهج، عند هذه الحركات، على المسلّمات التالية: هي أولًا ذات نزعة «ذريّة»، بمعنى أنها تجتزئ بالنّصوص المفردة وبالوقائع الجزئية، وتقوم بعملية تجريد وتعميم يخترقان ويتجاوزان المكان والزمان والتاريخ، ولا تلتفت إلى الوجوه العلائقيّة التي تربط بين الجزئي وبين الكلي، أو بين «الذريّ» وبين «الهولستيّ» أو الشموليّ. وهي ثانيًا لا تأبه بتاريخية النّصوص التي تسيء بها على الأقل «أسباب النزول». وهي ثالثًا تتعلق براديكاليّة مسرفة في القراءة «الظاهريّة» للنصوص الدينيّة، ولا تعترف بأنّ في النصوص الدينيّة نصوصًا لا يمكن، ولا يجوز أن تُفهم على ظاهرها، وأنّ فهمها على الظاهر يُلحق إساءات بالغة بالاعتقاد الدينيّ الإسلاميّ، حتى عندما ترفض قراءة آية المحكم والمتشابه والظاهر والمؤوّل قراءة قائمة على مبدأ العطف، لا الاستئناف، أعني القراءة الاعتزاليّة والرشديّة التي تجعل «التأويل» لله وللراسخين في العلم. عطفًا على هذا أقول: إن في النّص الدينيّ التأسيسيّ نصوصًا في القتال والجهاد وفي التقابل «العنيف» الذي يشي كله، في ظاهر النّص وفي الواقع المشخص، بهذا الذي ينسب إلى «نزعات عنفيّة». لكنّ الحقيقة هي

أننا لسنا بإزاء «نزعة» بقدر ما نحن بإزاء وقائع تفرض «العنف»، لكنه العنف المتبادل الذي يفرضه «الصراع»؛ لأنّ كلّ النصوص التي تشي بمظاهر العنف مقترنة بحالة «الصراع» التاريخي التي تبلورت غداة انبعاث الرسالة الإسلاميّة، وفي أعطاف «التناقض» الوجوديّ والتاريخيّ الذي نجم بسبب هذا التقابل بين «الأوضاع القائمة» وبين «الأوضاع المستجدة».

تريد الحركات الدينية - السياسية الحديثة أن تجعل «زمن الصراع» التاريخيّ زمنًا أبديًّا، وأن تكون العلاقة بين الإسلام وبين المخالفين أو المختلفين علاقة «صراعيّة» دائمة، حتى بعد أن استقرّ دينُ الإسلام في العالم وبين البشر بما هو دين أخلاقيّ إنسانيّ حضاريّ. هذا خِيار، لكنه خِيار بائس وكارثيّ. لذلك هو يتطلّب حلًّا تجاوزيًّا، وهذا الحل يكمن عندي في ثلاثة أمور:

الأول: الدفاع عن إستراتيجيّات معرفيّة تعزّز مبدأ «تاريخيّة» النصوص الدينيّة «الصراعيّة»، وما يقاربها من نصوص «مربكة» تتطلب الدراسات التاريخية والمفهومية المعمّقة توجيه فهمهما توجيهًا سديدًا.

الثاني: تعزيز الفهم المنهجيّ المستند إلى ردّ «الجزئيّ» أو «الذّريّ» إلى «الكليّ» أو «العام» أو «الهولستي» أي المقاصديّ.

الثالث: إقرار مبدأ «التأويل» القرآني - بالمعنى العقلاني - بديلًا لمبدأ القراءة الظاهريّة للنصوص. هذه المبادئ تأذن، بصراحة، بالتحوّل من سياسة «العنف» إلى سياسة «السِّلم» و«العدل» القرآنية.

الدين، تاريخيًّا، ليشير إلى سُلّمه الخاص في القيم. لكنّ قراءة الأفكار و«النّصوص» في الديانات المختلفة تتفاوت في شأن هذه القيم. وهي، في جملتها، تُزْهى بالأغلبيّ من هذه القيم، لكنّ بعضها، في قراءات متفاوتة، لا يسلّم بالأفهام نفسها لهذه القيمة أو تلك، فيحدث من ذلك التضاد والتقابل والاختلاف. ويصبح اللجوء إلى سُلّم «إنسانيّ» متوافَق عليه كونيًّا، أمرًا حتميًّا وضروريًّا. خذْ زمننا العربيّ الراهن، وما أحلّتَ إليه من أمر «هذه القنطرة الحضارية الملتبسة».. هل تعتقد أنّ «الآمر الدينيّ» الذي تتمثّله الحركات الدينيّة - السياسيّة الإسلاميّة اليوم - وهو الآمر المستند إلى مبدأ «الثورة العنيفة» والاقتتال الذاتيّ والتقابل الذي لا يرحم- يصلح لأن يكون مبدأً لأخلاق «إنسانيّة» حقيقيّة سعيدة، فضلًا عن أن يكون مبدأً لأخلاق دينية «رحيمة» و«عادلة»؟!

في ضوء الشقاق والصراع والاختلاف في فهم وتمثّل القيم الدينيّة، يصبح الذهاب إلى نظريّة «إنسانيّة» كونيّة في الأخلاق أمرًا لا مفرّ منه. هذا لا يعني أننا نحن في الإسلام نضادّ، بالضرورة، مثل هذه النظريّة. أنا أعتقد، خلافًا لما تجري عليه التمثّلات المعاصرة المتصلّبة لدين الإسلام، أنّ هذا الدين الرحيم يحمل في «أصوله البذريّة» وفي معطياته المُحكمة، ما يوافق نظرية إنسانيّة كونيّة في الأخلاق. لكنّ هذه النظرية لا تستقيم إلا في حدود منهج تأويليّ للنّصوص الدينيّة «المتشابهة». وأنا أعتقد أنّ القيم الأخلاقيّة العليا التي ينطوي عليها (النّص الدينيّ) تُوافق القيم الإنسانية العليا، ولا تضادّها.

**• في ضوء ذلك، هل يحتاج الإنسان المسلم في هذه القنطرة الحضاريّة الملتبسة إلى نظرية أخلاق جديدة تنهل من الإنسانيّ أكثر مما تنهل من الدينيّ؟**

- أنتَ تعلم أنني لست «داعية إسلاميًّا»، لذا فإنني لا أوحّد، بالضرورة، بين ما هو إنسانيّ وما هو دينيّ. ولا أعتقد أنّ المرء ينبغي أن يكون، بالضرورة، «متديّنًا» أو «ذا دين» محدّد لكي يكون «أخلاقيًّا». ثمة ثلة من القيم «المطلقة» التي يتبيّنها العقل الإنسانيّ وتطلبها الطبيعة الإنسانية «المكوَّنة» اجتماعيًّا وثقافيًّا. هذه القيم لا مفرّ منها لكلّ البشر: العدل، والحرية، والتواصل، والكرامة، والخير، والسعادة، والفضيلة، والنزاهة، والمحبّة... كلها ابتداءً ذات طبيعة «إنسانيّة» سابقة للدين. ثم يأتي

## سقوط الأيديولوجيا بدعة

**• لعل هذا الأمر يُحيلنا إلى النظر في الأيديولوجيا. فهل ما زال للأيديولوجيا مكان في العالم المعاصر. هل تفكّكت المنظومات الأيديولوجيّة، أم أنها أعادت تموضعها، وإنتاج مقولاتها بشكل عنيف. وهل العنف أيديولوجيا، أم هو محض شظايا لتطاير الأفكار على نحو فوضويّ عاصف؟**

- الدعوى الزاعمة بسقوط الأيديولوجيا «بدعة» اخترعتها الرأسمالية الغربيّة الظافرة غداة انهيار الاتحاد السوفييتيّ وأيديولوجيته الماركسيّة؛ أي غداة انهيار الشيوعيّة. لكن كيف يقال: إن الأيديولوجيا قد انحسرت من العالم المعاصر، ونحن نشهد صعودًا وانتشارًا وتجذّرًا عميقًا لليبراليّة الجديدة (النيو- ليبراليّة)؟ أليست (الليبراليّة الجديدة) - وهي النقيض الجذريّ للشيوعيّة والماركسيّة- أيديولوجيا؟ والعلمانيّة الراديكاليّة أليست أيديولوجيا؟ و«الإسلام السياسيّ» أليس أيديولوجيا؟

الحقيقة أنّ ما تفكّك وتراجع، في حدود، هو ما يسميه فلاسفة (ما بعد الحداثة) «السرديّاتُ الكبرى» كالعقل، والعلم، واليقين.

**العقدة الأساسيّة في مشكل الحركات الإسلاميّة السياسيّة، تكمن في المنهج الإبيستيمولوجيّ الذي يحكم علاقة منظّري هذه الحركات بالنّص الدينيّ**

أما الأيديولوجيا، بما هي نظام شموليّ فكريّ- اجتماعيّ- سياسيّ- اقتصاديّ- أخلاقيّ، فإنها ما زالت حية ترتع، وبشدة وعنف لا يقلّان عن شدة الأيديولوجيّات الآفلة وعنفها. هل العنف أيديولوجيا؟ لا، العنف ليس أيديولوجيا؛ لأنه مجرّد «موقف» أو «ارتكاسة» من ارتكاسات الغضب والاحتجاج أو الرفض أو القهر أو الخلل في «البرمجة الوجدانيّة» للعنيف، وهو ليس «منظومة فكريّة» شمولية وجامعة لكل الأنشطة الإنسانية الموجّهة لرؤية شاملة للفرد والمجتمع والدولة.

**• تحدثت عن مبدأ «التأويل» القرآني - بالمعنى العقلاني. فهل يحتاج المسلمون الآن إلى «مارتن لوثر» على غرار ما جرى في التجربة الأوربيّة. أم أنّ عوائق كأداء تحول دون ذلك؟**

- (مارتن لوثر) و(جان كالفان) أحدثا انشقاقًا في المسيحية، و(حركة الإصلاح) هي عنوان هذا الانشقاق الذي جذّر «الاختلاف» في هذه الديانة. بتعبير آخر «حركة الإصلاح الدينيّ» لم تُصلح المسيحية بقدر ما أحدثت انشقاقًا فيها: بروتستانتيّة من طرف، وكاثوليكيّة من طرف آخر. هذا الانشقاق حاصل عندنا في الإسلام منذ زمن بعيد، وهو ماثل في التقابل السنّيّ - الشيعيّ. وهو تقابل يتعذّر إصلاحه على المدى المنظور، وبخاصة أنه بات يتخذ طابعًا سياسيًّا حادًّا، على الرغم من أنه أصلًا ذو بذور وعوارض سياسيّة. المشكل في الإسلام السنيّ على وجه الخصوص هو أنّ «النواة القاعديّة» العقدية فيه لم تستجب لجهود الإصلاح التي بدأت منذ محمد عبده، وأنّ «الرؤية الاتباعية» صلبة لا تتقبّل «الاجتهادات» الجديدة، ولا تطبق مقاربة «الرؤية الإسلاميّة» التقليدية مقاربة إبداعيّة. العوائق كأداء بكلّ تأكيد، ويجذّر من الصعوبات فيها أنّ الإنكار والرفض أصبحا مقترنيْن بالتكفير والعنف الأقصى. ثم إنني أعتقد أنّ اقتران الحداثة بالحركة الاستعماريّة الغربيّة قد قلّص فرص التأثيرات الإيجابيّة التي يمكن للحداثة أن تجريها في النزعات الاجتهاديّة الإسلاميّة. وهذه نقطة خطيرة لم يتنبه إليها دارسو هذه النزعات.

**• يثار بين الفينة والأخرى حديث عن الدولة المدنيّة. ثمة من يرى أنها لا تتحقق إلا في ظل نظام علمانيّ، وهناك من يذهب إلى أنّ الدين والدولة المدنيّة ليسا متعارضين. مَن مِن الطرفين في ظنك أقرب إلى الصواب ومعقوليّة التطبيق؟**

- لا ينبغي أن نخدع أنفسنا. الدولة المدنيّة دولة تحتكم إلى الاجتهادات البشريّة، إلى العقل الإنسانيّ، إلى الخبرة الإنسانيّة، لا إلى «الشرائع الدينيّة» الوَحْيية على النحو الذي يتمثّله القائلون بالدولة الدينيّة، أو الدولة «ذات المرجعيّة الدينيّة» أو الإسلاميّة مثلًا، مثلما يقول الشيخ القرضاوي، دولة مدنيّة بمرجعية إسلامية! بمعنى آخر، الدولة المدنيّة دولة تقال على الدولة المضادة للدولة الدينيّة، أعني الدولة التي تستقي قوانينها وشرائعها وسياساتها النظريّة والعمليّة من الدين نفسه، بما هو وحي. وبهذا المعنى ينبغي الاعتراف بأنّ «الدولة المدنيّة» الحديثة، أي الدولة الغربيّة، دولة لا تقبل بتطبيق أحكام الشريعة مثلما يريد دعاة مبدأ «الحاكميّة». لك أن تسميها دولة علمانية. هذه التسمية مطابقة تمام المطابقة حين يتعلق الأمر بالعلمانيّة الراديكاليّة، «علمانيّة الفصل» التي تُقصي الدين وأحكامه من المجال السياسيّ والقانونيّ. لكنّ الأمر يختلف بعض الاختلاف حين نتكلّم على «علمانيّة الحياد»، التي لا تضادّ الدين مثلما تفعل العلمانيّة الراديكاليّة، وتترك المجال مفتوحًا للحياة الدينيّة والأنشطة الدينيّة، أي أنها تحافظ أو تحفظ للمؤمنين حقوقهم الدينيّة، بل إنها تقدّم المساعدات الماديّة للمؤسسات الدينيّة، لكنّها تتمسّك بالاعتقاد بأنّ تشريعات الدولة ينبغي أن تكون «إنسانيّة». أيهما أقرب إلى الصواب؟ المسألة مسألة «اختيار» لا مسألة صواب وصدق وحقيقة. أعتقد أنّ الظروف التاريخية تتدخّل وتفرض صيغًا متفاوتة في قبالة هذا المشكل. وفيما يتعلق بنا نحن، وبدين الإسلام، اليوم، نلاحظ أنّ الدين، يُوجَّه إلى صيغة أيديولوجية سياسيّة راديكاليّة، تضاد التصوّر الذي أتمثّله أنا شخصيًّا لهذا الدين بما هو منظومة اعتقاديّة، أي إيمانيّة، ذات ماهيّة إنسانيّة، وأخلاقيّة، وحضاريّة، وجماليّة، تتوافق مع «علمانيّة الحياد» لا مع «علمانيّة الفصل». أي مع «دولة مدنيّة» تصون الدين من التعدّيات والإساءات، وتحفظ لأهله الحريّة والكرامة والعدل التي هي قيم مشتركة بين الدين وبين الدولة الإنسانيّة العادلة.

**• في سياق متصل، تقول في كتابك الأخير «مرافعة للمستقبلات العربيّة المكنة»: إنّ «الدولة العربيّة الحديثة لا تستطيع أن تستمر في التشبّث بالقيم الدارسة في الحكم، أو أن تتجاهل على الدوام الحقائق الثاوية وراء تقدّم العالم الحديث وظفر الحداثة وأهلها» وتنبّه لاستمرار الارتهان إلى مبدأ السيّد والعبد في علاقته مع المواطنين، أليس هذا أمرًا دنيويًّا يستند إلى منظومة الأخلاق والقوانين أكثر من استناده إلى التصوّرات الدينيّة؟**

- هذا التقدير صحيح. أعني أنّ منظومة القيم والمبادئ التي تحكم المجتمع والدولة ينبغي أن تكون ابتداءً مستقاة من مسلّمات العقل الإنسانيّ، ومن مقتضيات وضرورات الواقع الدنيويّ التاريخيّ، ومن الخبرة البشريّة التي تحتكم لمبادئ العدالة. لكن

ليس معنى ذلك أنّ هذه المنظومة هي بالضرورة مضادة للمسلّمات الدينيّة البديهيّة، وبخاصة حين أقول، في أمر دين الإسلام بالذات: إنّ الغائيّة الأساسيّة لهذا الدين تكمن في مبدأ (العدالة)، وإنه «حيثما ظهرت أمارات العدل فثمّ شرعُ الله»، وأضيف أنّ القيم العليا الإنسانية كامنة في «الأصول البذريّة» والنصوص «المُحكَمة» لهذه القيم في (النصّ الدينيّ) الذي هو عندي ذو ماهيّة إنسانيّة أخلاقيّة أولًا وآخرًا، وأنّ فهم جميع النّصوص ينبغي أن يوجّه هذه الوجهة استنادًا إلى مبدأَيِ المُحكم والمؤوّل.

**• سألت نفسك، في حوار سابق: إن كان الإسلام نفسه، بما هو رؤية أنطولوجيّة عقديّة تديُّنيّة حضاريّة، يتقبّل الديمقراطيّة التمثيليّة، والليبراليّة الاجتماعيّة، والعَلمانيّة الحياديّة الليبراليّة، لا علمانيّة الفصل الجذريّة. وسألت أيضًا: مَنْ هم المسلمون الذين يمكن أن «يتكيّفوا» أو «يتوافقوا» مع هذه المبادئ؟**

- نعم، سألتُ هذا السؤال في (المرافعة..)، وسواه، في أكثر من حوار، على نحو إيجابيّ؛ لأنني أعتقد يقينًا أنّ الإسلام هو قبل كل شيء آخر «دين»، أي أنه منظومة من العقائد الأنطولوجيّة والميتافيزيقيّة الإلهيّة -أو اللاهوتيّة- المسيّجة بمنظومة من القيم الأخلاقية الرفيعة القمينة بأن تحوّل الإنسان من «حالة الطبيعة» إلى «حالة الثقافة»، في حدود نسق حضاريّ وإنسانيّ أخلاقي قائم على العدل والرحمة والمساواة والفضيلة والحرية. وقلت: إنّ «إسلام الأغلبيّة» إسلام «التيّار العام» أو الـ (main stream)- لا الإسلام السياسيّ الذي هو محض «أيديولوجيا» تمتح من الميكافيليّة والخداع ونشدان المنفعة الخالصة والسيطرة- يتقبّل الديمقراطيّة التمثيليّة؛ لأنها تعبير عن الإرادة العامة للشعب أو الأمة، وهذا يُوافق صريح النصوص الدينيّة. وأنّ (إسلام التيار العموميّ أو الأغلبيّ) يتقبّل الليبراليّة الاجتماعيّة؛ لأنّ هذه الليبراليّة تعني الحريّة لجميع أفراد المجتمع والعدالة والمساواة لكل المواطنين، وهذا أيضًا يُوافق صريح النّصوص الدينية، وأنّ (إسلام التيار العموميّ أو الأغلبيّ) يتقبّل العلمانيّة الحياديّة الليبراليّة؛ لأنه لا يطلب إلا ممارسة حياته الاعتقاديّة الدينيّة بدون قسر أو قهر، وأنّ هذه الصيغة من العلمانيّة الحياديّة تحرص على «حفظ الدين» ودعمه في الفضاء الاجتماعيّ.

صحيح أنها لا تقبل بمبدأ «الحاكميّة» الذي يميّز الحركات الدينيّة - السياسيّة الراديكاليّة، لكنّ المؤمن في حياته المجتمعيّة لا يطلب أكثر من أن تُصان له حريته ودينه ومعتقداته وشعائره، مما يدخل في وظيفة «الدولة العادلة». وأنا أعتقد أنّ عنصر الإشكال لا يكمن في المضمون، إنما في الذيول والأطياف السلبيّة التي تتلبّس مصطلح «العلمانيّة».

## المشكل يكمن في المصطلح

**• ألهذا تعتقد، وتحديدًا في كتابك «تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات»، أنه من الأجدى أن ندعو إلى «إسلام متصالح مع العلمانيّة، أو «علمانيّة موافقة للإسلام»، عوضًا عن «إسلام علمانيّ». وتأمل أن يفيض المستقبل بعصر آخر يتقبّل المفهوم ويهضمه. أهو «رهاب العلمانيّة»؟!**

- أكرّر ما قلته قبل قليل. المشكل يكمن في المصطلح، وفي تاريخه السلبيّ في العالم العربيّ المعاصر، إذ تمكّنت الحركات الدينيّة التقليديّة والأصوليّة من «شيطنة المصطلح». وأسهم كثير من العلمانيين في تعزيز هذه الشيطنة؛ لأنهم تمترسوا دومًا وراء المفهوم الفرنسي للعلمانيّة، أعني «علمانيّة الفصل» المناهضة لكل دعوى أو رؤية دينيّة، وذهب فريق منهم إلى تقديم هذا المصطلح بما هو قرينٌ للإلحاد، فولّد ذلك ما أسميتَه «رهاب العلمانية»! أنا لستُ «أيديولوجيًّا» على الرغم من جنوحي إلى هذه الصيغة أو تلك في مجال الأفكار والنظم الاجتماعية- السياسية. ولا أرغب في أن أكون «داعية» لهذه الصيغة أو تلك من العلمانيّة، وأتوق إلى تجاوز هذه المصطلحات التي باتت «صدئة». ما أطلبه اليوم وغدًا هو أن يحمل المستقبل لشعوبنا العربيّة ولأجيالنا القادمة، على وجه التحديد، «الدولة العادلة»، التي تكفل للمواطن العربيّ العدالة والحريّة والرفاهيّة والاستقلال والإرادة والنّزاهة والطمأنينة، وما أسماه أبو الحسن الماوردي قديمًا «الأمل الفسيح».

**• تميل بعضُ التحليلات الاجتماعيّة والنفسيّة إلى تصوّر كيان تاريخيّ للأفراد، بمعنى أنهم امتداد تاريخيّ لثقافتهم،**

> **الأيديولوجيا، بما هي نظام شموليّ فكريّ- اجتماعيّ- سياسيّ- اقتصاديّ- أخلاقيّ، ما زالت حية ترتع، وبشدة وعنف لا يقلان عن شدة الأيديولوجيّات الآفلة وعنفها**

**ونتاج لها. فالثقافة المؤسَّسة على العنف، وتسويغ الإذعان بوصفه طاعة، وقهر النساء بوصفه طريقًا إلى العفة، هي التي تُنجب أدبيّات دينيّة تمجّد العنف، وتدعو إلى إحراق المخالفين وسَوْمهم سوء العذاب. ولنا في تراثنا أدلّة كثيرة على ذلك. فلمَ العجب، إذًا، من شيوع «الداعشيّة» في الممارسة والسلوك، وهيمنتها على خيارات الفرد العربيّ في هذه اللحظة المرتبكة؟**

- لا عجب أبدًا؛ لأنه لا شك على الإطلاق في أمرين: الأول التاريخيّة الثقافيّة للفرد، والثاني «البرمجة الوجدانيّة» المبكّرة. في الحالة الأولى تنتج الثقافة التاريخيّة أبناءها، ومن بين هؤلاء من يوجّهه «حظّه» أو «ظروفه» إلى الوقوع في براثن أفراد أو دعاة أو أحزاب أو جماعات أو أسرة «أبويّة» تمثّلت التجربة التاريخية بعيون العنف، فيذهب هؤلاء في هذه الطريق أو تلك. وفي الحالة الثانية تقوم «البرمجة الوجدانيّة» المبكّرة بتشكيل الشخصيّة وتوجيهها في هذه الطريق أو تلك. ليس ثمة أخطر من مرحلة الطفولة والفتوّة، أو الصبا. فيها تتشكّل الشخصيّة الفرديّة و(الأنا) العميقة، وفيها تتحدّد النزعات الانفعاليّة والعاطفيّة الأساسيّة التي تحكم المستقبل، لا الفرديّ فقط، إنما أيضًا الجمعيّ؛ لذا كانت «التربية المبكّرة» و«الثقافة القاعديّة» الصحيّة التداوليّة هي الضامن الأساس لنموّ سليم و«طبيعيّ»، «غير داعشيّ».

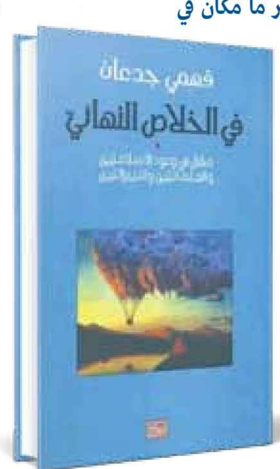
**• هذا الأمر يقودنا إلى السّجال المندلع في غير ما مكان في العالم العربي حول تطوير المناهج المدرسيّة وتحديثها، وحقنها بالفكر العلميّ والعقلانيّ والتنويريّ. هل ترى أنّ ذلك ممكن في ظل «انسداد الآفاق»، لا سيما إذا علمنا أنّ تعديل المناهج لن يُثمر ما نتمناه ما دام أنّ ثمة «منهجًا خفيًّا» يتمثّل في المدرسين الذين ينتسبون، في جلّهم، إلى أيديولوجيا التزمُّت والخرافة؟**

- أعلم جيدًا أنّ «الصعوبة» خارقة، وأنّ ما يشبه «الدور المنطقيّ» يتلبّس المشكل: نريد تحديث التربية بأدوات «غير حديثة»! كيف نستبدل ما هو خير بما هو أدنى؟ من أين نأتي بالمربّين والمعلّمين- العلميّين، العقلانيين، التنويريين، في مؤسسات تنضح بالتخلّف الفكريّ والعقليّ والخرافيّ؟ وأين «الدولة الحكيمة» التي تتبنى سياسات تتوافر فيها هذه الشروط في قبالة قوى ومؤسّسات رافضة؟ لن أتكلّم من جديد على «الآفاق المسدودة».. وبصراحة لا أكاد أرى من طريق للعبور والخروج إلا بمزيد من الدعوة والدفاع عن «مبادئ الحداثة»، من خلال الجهود المتضافرة التي يبذلها المثقفون المستنيرون، والمفكرون، ومنابر الرأي، والمؤسسات الثقافيّة الحديثة، والضغط المستمر على الدولة من أجل إحداث التطويرات الضروريّة. نحتاج إلى أزمنة ممتدّة لإدراك نتائج ملموسة. وعلى الرغم من أنّ «الثقافة الكونيّة» (global culture) المقترنة بـ(العولمة) تسهم في التغييرات الحداثيّة، فإنّ هذه الثقافة تحمل أيضًا عناصر مضادة للحداثة الحقيقيّة. وفي جميع الأحوال لا مفرّ من هذه التغييرات، لكنّ المشكل يكمن في قدرتنا على التحكّم فيها وضبطها والسيطرة عليها. في ظلّ الأوضاع الكارثيّة والفوضى الضاربة في كلّ مكان، ليس لديّ القدرة على «التكهّن» والتنبّؤ».

## دائرة الإفتاء غير مغلقة

**• ربما ينتسب إلى هذه الفوضى العارمة، ما نبّهتَ إليه في كتابك «تحرير الإسلام، ورسائل زمن التحولات» من هيمنة الأساطير والخرافات التي تشوّه صورة الإسلام، كما يتجلّى ذلك في فضائيّات ووسائل إعلام تُشيع أفكارًا تجعل الإسلام «دينًا خرافيًّا». ألا تعتقد أنّ بموازاة هذه الصورة المفزعة إسرافًا في إصدار الفتاوى التي تسجن الكائن في زنزانة الحرام والحلال، وتنزع عنه قدرته على التفكير بعقل مقاصديّ يُصدّع سلطة هؤلاء الفقهاء، ولا يقيم وزنًا لها؟**

- بكل تأكيد. وبخاصة أنّ دائرة الإفتاء «غير مغلقة»، وأنّ الذين يتصدّون للإفتاء يأتون من كل حدب وصوب، تتوزّعهم المذاهب والأهواء والقيود، وتصدر عنهم آراء «خارقة»، فضلًا عن أنهم غرباء عن حركة العالَم وتطوّراته الجوهريّة، ويفتقرون إلى الرؤية الهولستيّة، الشموليّة، وإلى الإحاطة بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الدقيقة. أعتقد أنّ قضية «الإفتاء» واحدة من القضايا المربكة والعويصة في النظام الديني الإسلامي، وأنها تتطلّب «رؤية راديكالية». أنا أنبّه فقط إلى عقابيلها ومخاطرها، لكنّ الخوض في شعابها وفي تقنيّاتها لا يدخل في مجال كفايتي واهتمامي.




**• تدعو أيضًا في «تحرير الإسلام..» وأنت تتأمل في حال الإسلام اليوم، إلى التحوّل عن منهج قياس الغائب على الشاهد، والذهاب إلى معطيات الواقع المباشرة واشتقاق المبادئ منها. على من تقع هذه المهمة؛ على المفكرين الوَجلين المرتعدين خوفًا من سلطة «الإيمان الشعبي» وغلوائه، أم على «الفقهاء» المرتبطين بمصالح السلطات الحاكمة والناطقين باسمها؟ أليس هؤلاء هم الأولى بالتحرير.. والتطهير؟!**

- التحرير يجب أن يطال الجميع. العيوب والتقصير ماثلان في كلّ حيّ ومجال. منهجيًّا قلتُ دومًا: إن نقطة الانطلاق ينبغي أن تكون هي المعطيات المباشرة للواقع المعيش. والمبادرات «النقديّة» ينبغي أن توجّه إلى كل القطاعات. وفي المجال الدينيّ الإسلاميّ نحن نعلم

أنّ الفقهاء هم الذين شكّلوا «العقل الإسلامي» وأسهموا، بالتالي، في الفوضى العمليّة في الحياة الإسلامية المشخصة، وذلك بسبب اختلافاتهم التي لم تكن رحيمة دومًا، وبسبب ما صدر عنهم من أحكام ومن فتاوى وتقديرات يكشف التحليل و«التفكيك» الدقيقان عن مدى ما أصاب دين الإسلام من اجتهاداتهم الملتبسة أو المربكة. لا شك أيضًا في أنّ تناقضات «المتكلّمين» وافتراقهم فرقًا ومذاهب قد فاقمت من فوضى «الاعتقاد» في الإسلام. كما أنّ استبداد «السياسيّ» بـ«الدينيّ» قد أسهم في هذه الفوضى وفي «الجوْر» الذي لحق بدين الإسلام. فالتطهير والتحرير، إذًا، مطلوبان في جميع القطاعات المعرفيّة والعمليّة الدينيّة، وليس فقط في «عقل العامة» الغارقة في التعصّب والخرافة والجهل. المشكل عميق، وشامل، ويزداد اتساعًا وشدّة يومًا بعد يوم.

**• تصف «الربيع العربي» ووعوده، بـ«الربيع الكاذب». لكنّك في أكثر كتبك وأبحاثك تراهن على انبعاث الإرادة العربيّة من رماد القهر والتخلّف والاستعباد. ألا يمكن أن نكون على موعد قادم مع «ربيع حقيقيّ» يفي بوعوده الجماليّة، ولا سيما أن مبرّرات ودواعي هذا الربيع «الانفجاريّ» لا تزال شاخصة؟**

- لم يكن لسعادتي حدود حين انفجر الحدث الأول والثاني والثالث، وحين خرجت الجموع تصدح بالحرية وبالعدالة وبقهر الاستبداد وبالعيش الكريم. وقد عقدتُ آمالًا خارقة على المستقبل. واعتقدت أنّ تلك كانت فعلًا «أعراضًا ربيعيّة»، لكنّ «المرحلة الربيعيّة» لم تطلْ كثيرًا؛ إذ تمّت أقلَمة الظاهرة وتدويلها، ودخلت (داعش) و(القاعدة) على الخط، ولم يعد الربيع ربيعًا. وبعد أن قلت: إنّ للتاريخ حِيلَه، وإنّ الجدليّات الاجتماعيّة «ولّادة»، قلت ما قاله أرسطو وكرّره آخرون: «إنّ طائر سنونو واحدًا لا يصنع الربيع»! من المؤكد أنّ خللًا عظيمًا قد نجم -ولا داعي للإنكار- وأنّ الحدث قد فقد «براءته الأولى» ومجده العظيم، وأنّ التصوّرات الكارثيّة التي جرت وتجري ليست هي ما نطلبه من أجل الخروج من النفق. هل يتعارض هذا التقدير للأمور مع ما جريتُ عليه في جملة أعمالي؟ أبدًا. لأنني ما زلت وسأظل متعلّقًا بأنّ التاريخ «ولّاد»، وبأنّ له «حِيَله»، وأنّ علينا أن ننتظر ربيعًا قادمًا، حقيقيًّا، صادقًا، نزيهًا، جميلًا.. لسبب بيّن، بديهيّ، وهو كما تقول: إنّ مسوّغات ودواعي هذا «الربيع الانفجاريّ» لا تزال شاخصة تطلب حقوقها، وتطلب هذه الحقوق بقوة.

**الفقهاء** هم الذين شكّلوا «العقل الإسلامي» وأسهموا، بالتالي، في الفوضى العمليّة في الحياة الإسلامية المشخصة، وذلك بسبب اختلافاتهم التي لم تكن رحيمة دومًا، وبسبب ما صدر عنهم من أحكام ومن فتاوى وتقديرات

## أنا في وضع «سيزيف».. أتحمل وأطيق وأصبر وأقع وأقوم

**• منذ «أُسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» حتى «مرافعة للمستقبلات العربيّة الممكنة» وأنت تتنكّب سُبل الأمل، وتعدّ اليأس خيانة، مع أنّ الواقع يخون والعقل يخون والإرادة تترنّح. هل تحمي، في رهاناتك المتفائلة هذه، صورة المفكّر من التساقط في هوة العدميّة، أم أنك تتمثل هيئة «سيزيف» الذي لا يكفّ عن رفع الصخرة إلى أعلى الجبل كلما تقهقرت إلى قاع الوادي السحيق؟!**

– «الوضع الوجودي الذي أتقلّب فيه منذ (الخروج) هو الوضع الرواقي. كان عليّ دومًا أن أتحمّل وأطيق وأصبر وأكافح.. أقع وأقوم، ككثيرين من أبناء جيلي ووطني. بهذا المعنى أنا في وضع «سيزيف». لكن من ناحية أخرى، مقترنة بالوضع نفسه، أنا لا أطيق العدميّة، ولا أطيق «الخيانة». وبين العدميّة من طرف، والأمل من طرف آخر، أختار الأمل.. لأنه ما الذي يتبقّى حين نفقد الأمل؟!

**• تحدثت عن العقل الوجداني أو التربية الوجدانية أو إعادة البرمجة الوجدانيّة للإنسان. أنت تراهن كثيرًا على «الوجدان» وتراه رافعة أساسيّة لتحقيق النزاهة. ودعني أقول: إن «النزاهة» جزءٌ منك شخصًا ومفكرًا. ماذا جنيتَ من النزاهة. وهل جنت عليك؟!**

**• تُميّز بين «المفكر» و«المثقف» فتُعلي من شأن الأول، لاعتقادك الصارم، كما تقول، بأن «الكلمة الوثقى هي لقول المفكر، لا لرغبة المثقف». ألا يكتنف هذه المراتبيّة استعلاءٌ من نوع ما؟**

- هذا التمييز ضروريّ، وهو يخفى على الجميع. وليس المقصود منه اصطناع تراتبيّة أو طبقيّة، إنما المقصود التحديد «الوظيفيّ» لكل منهما. كان لي قول مفصّل في هذه المسألة، ذهبتُ فيه إلى أنّ «المفكّر» يتميّز بالمرجعيّة العقليّة، والفلسفيّة والعلميّة، والموضوعيّة -بقدر الإمكان- والنّزاهة، والتحرّر -بقدر الإمكان- من الذرائعيّة والنفعيّة والهوى أو «الرغبة»، وغائيته الأساسيّة التحليل والتنوير والنقد والاقتراح. أما المثقّف فإنه يطلب بالدرجة الأولى «تغيير الواقع»، ويلجأ في ذلك إلى «التدخّل المباشر المشخص» والجنوح الشديد إلى الأدلة «الخطابيّة» أو «الشعريّة» أو «الاحتماليّة» المقترنة بالرغبة التي تتجاوز ما هو يقينيّ «معقول» في كثير من الأحيان. لكنني أضفت أنّ المفكّر يمكن أن يكون أيضًا «مثقفًا» يطلب التغيير، ومثّلت لذلك بإدوارد سعيد. وفي جميع الأحوال، المثقف يحتاج حاجة ماسّة إلى المفكر وأدواته العلميّة والفلسفيّة المنضبطة والضابطة. وفي أمر فهم الواقع وتحليله وتوجيهه ينبغي، في رأيي، التعويل على «قول» المفكر، لا على «رغبة» المثقف. و«القول» يُحيل إلى العقل والعلم، و«الرغبة» تُحيل إلى الظنّ والشهوة.

**• سألتُ ناشرًا عربيًّا مرموقًا عما يرغب الناسُ من محبّي المعرفة في قراءته، فلفت انتباهي إلى أمر أدهشني يتمثل في إقبال عدد كبير من القراء على الفلسفة، ولا سيما إذا كانت كتبها معروضة بشكل مبسّط ومثير. هل يدهشك هذا الأمر. وإلامَ تحيله؟**

- لا. لا يدهشني أبدًا. أستحضر قولًا لأرسطو في مطلع (ما بعد الطبيعة) هو أنّ كلّ الناس ينشدون بصورة طبيعيّة المعرفة، وبخاصة المعرفة المنزّهة عن المنفعة. الذي يحدث في الغالب الأعمّ هو أنّ الناس ينفرون من الفلسفة بسبب التجريد الذي يتلبّس أعمال الفلاسفة، لكن إذا قُدّمت الفلسفة لهم بلغة وأسلوب مبسّطين فإنهم سيُقبلون عليها؛ لأنهم يريدون مكافحة «الجهل» الذي يهاجمهم، ويريدون أن يفهموا العالم والعصر اللذيْن يزدادان حولهم غموضًا وتعقيدًا. ومع ذلك، فإنّ الذي يبدو لي هو أنّ «الفلسفة العمليّة» -أعني الفلسفة السياسيّة والفلسفة الأخلاقيّة- هي التي تثير اليوم الاهتمام الأكبر لدى الجمهرة من الناس.






– كلام جميل! لكنّني اليوم، أكثر مما كنتُ في أيّ يوم مضى أشدّ اقتناعًا وأصلب عودًا في الدفاع عن حتميّة البرمجة الوجدانية «الصحيّة»، النبيلة، النزيهة لأبنائنا، اليوم وغدًا؛ لأنّ غياب هذه القيم والمبادئ التي ينبغي أن تقترن بها التربية الوجدانيّة المبكّرة هو الذي يفسّر التدلّي والتخلف والعقم الذي يغلّف ويتلبّس هذه الأجيال المتأخرة من شعوبنا العربيّة ومن إنساننا العربيّ الغارق اليوم فيما لا تقدر لغتي «المهذّبة» على وصفه. وأنا شخصيًّا سعيد جدًّا لأنك تنسبني إلى النّزاهة، وأنا سعيد جدًّا بهذه النزاهة إن كنتُ أتّصف بها حقًّا. تسألني: ما الذي جنيته من هذه النزاهة؟ وهل جنتْ عليّ؟ أنا أسألك! هل كنتَ ستعتقد أنني سأكون أفضل لو أنني استسلمتُ للإغراءات غير النبيلة التي عرضت لي؟ هل كنت سأكون نبيلًا لو أنني فعلتُ، مثلما يفعل كثير من المثقفين و«المفكرين» الأدعياء، وبعتُ نفسي للشيطان؟ هل سيكون ضميري مرتاحًا لو أنني تنازلتُ عن كرامتي، ورضيتُ أن أتحوّل إلى «مرافق ذليل» أو مستشار تافه لرجل دولة أو مال أو جاه؟!

هل كنتُ سأكون أسمى وأعظم وأخطر لو كنتُ وزيرًا أو رئيس جامعة، أو صاحب مُلك أو مال وضيع؟! صدّقني.. النزاهة لم تجنِ عليّ.. أنا الذي جنيتُ منها.. جنيت منها كثيرًا شخصًا ومفكرًا، كما تقول. وعلى الأقل هي منحتني الرضا الداخلي، والنبل، والثقة بالنفس، والاعتزاز بالذات، واحترام الآخرين لي، واحترامي لنفسي. ويكفيني أنك أنتَ ومن يقاربك في الفهم والتقدير تنسبونني إلى هذه القيمة النبيلة، في الوقت الذي تنسبون أكبر الأسماء ذيوعًا وانتشارًا وتأثيرًا إلى النذالة والخسّة والكذب والنفاق! لقد دافعتُ دومًا عن القيم، وجعلتها المبدأ الرئيس لكل إصلاح وتقدّم. لذا كان من الطبيعيّ أن أجنح إلى النّزاهة والنبل والاستقامة، وأن يُقال بعد مغادرتي هذا العالم: كان نبيلًا، نزيهًا، شريفًا، ولم يطلب ما يطلبه الآخرون الذين يرفلون بثياب العزّ والنذالة والذلّ.

# صادق جلال العظم..
# نقد الذات أقوى من كل انتماء



فتحي المسكيني كاتب تونسي

**بدأ** هيدغر ذات يوم أحد دروسه عن أرسطو قائلًا: «لقد وُلد، وعمل، ومات». كان القصد هو أنّ علينا أن نهتمّ بأعماله وليس بسيرته الذاتية. بل أكثر من ذلك أنّ الفيلسوف ليس له حياة يوميّة، وأنّها بالتالي لا تعني من يؤرّخ لفكره بوصفه مقطعًا من تاريخ العقل البشري أو من تاريخ حقيقة الكينونة. يأتي الفلاسفة كي يقولوا كلمة واحدة للإنسانية -كما كان يردّد جبران- ويذهبوا، إلا أنّ المشكل الصامت هنا هو أنّ الثقافات لا تكون جاهزة بالقدر نفسه للقاء معهم. وهم يتقاسمون هذا القدر الخاص مع عظماء الإنسانية الآخرين في كون الحديث عنهم أو معاداتهم أو مصادقتهم.. هو موضوع يسيل لعاب العقل اليومي وكل من يقف وراءه، سواء أكان فقهاء الملة أو موظّفي الدولة الحديثة.

في هذا السياق الدقيق تأتي تهمة «الإلحاد» التي تصاحب الفلاسفة، وبخاصة كلّ من أخذ ادّعاءات العقل البشري حول نفسه أو حول عالمه مأخذ الجدّ. الإلحاد ليس تهمة شخصية لأيّ فيلسوف، بل هي إزعاج داخلي يحمله العقل البشري في طبيعته التي جُبل عليها. هذا درس كانط الكبير. لكنّ الفلسفة ليست إلحادًا. ومن فهمها أو يفهمها على هذا المسمّى هو يتّهم عقله سلفًا، ولا يتّهم أحدًا.

اتُّهم صادق جلال العظم بالإلحاد مدّة طويلة، وحوكم بسبب كتاب «نقد الفكر الديني» (١٩٦٩م). وفي الواقع إنّ موضوع هذا النقد لم يكن «الدين» في ماهيته الخاصة سواء أكانت روحية أو ميتافيزيقية. لا يحتوي الكتاب على مناظرة فقهية أو فلسفية مع علماء الدين أو فلاسفة الدين. بل هو فقط نقد لما سمّاه «الذهنية الدينية» (نقد الفكر الديني. العظم) التي تشرعن لنمط معيّن من السلطة التي يدافع عنها ويؤقنمها «إنتاج فكري ديني واعٍ ومتعمّد» (نقد الفكر الديني).

كان «نقد الفكر الديني» كتابًا في نقد السلطة بعد هزيمة عام ١٩٦٧م، وليس في نقد الدين بالمعنى المحصور؛ لذلك فإنّ اتهامه بالإلحاد كان اتّهامًا سياسيًّا، وليس عقديًّا. وهو نوع من تزييف النقاش حول الدين في ثقافتنا لا يزال ممتدًّا، طالما توجد دول تستفيد منه في تعميق مشروعيتها الروحية. قال العظم في مطلع الفصل الأول من هذا الكتاب: «عندما أتكلم عن الدين في هذا البحث، لا أقصد الدين باعتباره ظاهرة روحية نقية وخالصة على نحو ما نجدها في حياة قلة ضئيلة من الناس كالقديسين والمتصوفين وبعض الفلاسفة... إنّ بحثي يدور حول إنسان معاصر (اسمه س) ورث الإسلام بمعتقداته وقصصه وأساطيره ورواياته كجزء جوهري من تكوينه النفسي والفكري.. والسيد (س) ليس له وجود واقعي مئة بالمئة؛ لأنه يشكل حالة نموذجية، والنماذج نوع من التجريد، ولكن من جهة أخرى إن (س) هو -إلى حد ما وبدرجات متفاوتة- كلّ واحد منا ولذلك لا بد وأن يهمنا أمره للغاية». إنّ نقد الفكر الديني هو إذن «نقد للذات» بالمعنى القوي للكلمة، وهو «نقد للإنسان المعاصر» الذي هو «كلّ واحد منّا» بدرجات متفاوتة. هذا هو لبّ الفلسفة؛ أن تفكّر في الإنسان بما هو إنسان، وإنْ كان ذلك سوف يتمّ دومًا بوسائل ومشاكل ثقافة بعينها.

### طريق متسق وعميق

من كتاب «نقد الفكر الديني» (١٩٦٩م) إلى تأييد الثورة السورية (٢٠١١-٢٠١٦م) يبدو لنا طريق الروح في كتابات العظم متّسقًا وعميقًا. طبعا علينا أن نتساءل للتوّ: ما الرابط النسقي والأخلاقي بين عناوين «النقد الذاتي بعد الهزيمة» (١٩٦٨م) أو «ذهنية التحريم» (١٩٩٧م) حتى «الحب والحب العذري» (١٩٨١م)، وموقف المؤلف من الثورة السورية راهنًا؟ لنقل بسرعة: إنّ هذا الرابط ليس سياسيًّا. إنّه رابط فلسفي وأخلاقي عميق. فمنذ عام ١٩٦٨م (هزيمة الدولة القومية أمام عدوّها الاستعماري) إلى عام ٢٠١١م (هزيمة الدولة الأمنية أمام شعوبها)- من كتابه «النقد الذاتي بعد الهزيمة» (١٩٦٨م)

إلى كتاباته الأخيرة حول الثورة السورية (منذ ٢٠١١م)، ظلّ العظم يكتب كي يقاوم أو ينقد نمطًا معيّنًا جدًّا من السلطة العميقة؛ إنّها السلطة التي تشرعن إهانة الإنسان داخلنا وفق منطق محدّد هو منطق الاستبداد. ولا فرق إن كان الاستبداد دينيًّا أو سياسيًّا أو أخلاقيًّا.

في كتاب «النقد الذاتي بعد الهزيمة» كلّ ما أثبته العظم هو سؤال عميق عن المسؤولية، تحت عنوان «النقد الهادف»، أي نقد الأوهام، وليس مصنّفًا بارعًا في الهزيمة. هو كتاب في نقد المسؤولية، وبخاصة عندما تكون الهزيمة هزيمة «الإنسان المعاصر» فينا. وعلى الرغم من اعتراف المؤلف عام ٢٠٠٧م بأنّ «علامات التسرّع والارتباك ظاهرة في نص الكتاب»، وأنّه «كُتب تحت ضغط احتقان نفسي شخصي وجماعي هائل»، فإنّ غرض الكتاب كان بالتحديد تسجيل «الأثر الانهياري المهول الذي تركه ذلك السقوط اللحظي المريع في جيلنا- جيل الستينيات كما يسمى أحيانًا- بأكمله» (النقد الذاتي بعد الهزيمة. العظم). ضدّ الدولة المهزومة عاد العظم كي يكتب منذ اندلاع الثورة السورية عام ٢٠١١م، وهو لا يكتب دفاعًا عن فوضى الشعوب، بل ضدّ النمط الدكتاتوري من السلطة، الذي صار منذ عام ٢٠١١م فاقدًا للشرعية سواء نجحت الشعوب في إسقاطه أم لم تنجح.

### ضد اضطهاد الحرية

وكعادة الفلاسفة يتطلّب كلّ فهم دقيق لأفكار العظم أن ينصت بحدّة وبخاصة إلى التلطّفات التي يجريها التفكير الفلسفي على المسائل التي يعالجها، فكما أنّه لم يكن ضدّ الدين بحدّ ذاته عام ١٩٦٨/١٩٦٩م هو أيضًا ليس ضدّ الدولة الحديثة بما هي كذلك بعد عام ٢٠٠١م؛ إنّه في المرّتين ضدّ اضطهاد الحرية مهما كان شكل المعركة. إنّه مع الثورة بالمعنى المعاصر لكنّه لا يرى أي مستقبل للشرعنة الدينية لها. هو ينقد التطرّف وذهنية التحريم لكنّه يعتقد أنّ الإسلام قادر على تحمّل درس العلمانية والانسجام معها. نقدَ الفكر الديني لأنّه يخشى الإسلام السياسي وأسلمة الثورات المدنية المفرطة والمتعمّدة، لكنّه وقف مع الثورات التي خرجت من المساجد.

هو يؤمن أنّ الشعوب هي على حقّ دائمًا ضدّ الطغاة والمستبدّين. إنّه فيلسوف تحمّل مسؤوليته «النقدية» طيلة حياته، لكنّه لا يتردّد في توقّعاته بأنّ ما سوف يسود بعد كلّ هذه المسألة هو «مزاج التدين الشعبي السوري البسيط والسمح الذي عرفت به سوريا المعاصرة». هو علماني لكنّه مع الثورة سواء تَعلمَنتْ أو تأسلمت.

> **ظلّ صادق جلال العظم يكتب كي يقاوم أو ينقد نمطًا معيّنًا جدًّا من السلطة العميقة؛ إنّها السلطة التي تُشرعن إهانة الإنسان داخلنا وفق منطق محدّد هو منطق الاستبداد. ولا فرق إن كان الاستبداد دينيًّا أو سياسيًّا أو أخلاقيًّا**

وبكلمة أخيرة: ليس أقلّ بركة للثورة «إعادة الناس إلى السياسة»، كما قال، بل أيضًا: إنّها إعادة صادق العظم إلى الأفق الروحي لشعبه: الثورة مطهرة من كل إلحاد.





**عبدالله ثابت**
شاعر وكاتب سعودي

# مشاجرات الهوّة «السكوونك»

**ميلي** أيتها الروح صوب النسيم المباغت، اعبري تنّورك الوجودي، ضعي قدميك الحافيتين على جمر الحياة، كأنك آخر جواد سيصهل ويقفز قبل القيامة.

- حسنًا، كيف صرت بهذا الطريق؟
- تواطؤ الحياة.
- إذًا أردت دربًا وعلقت بآخر؟
- علقت بالهباء.

يرمي الشاعر عينيه في الجوّ كالمأخوذ، يشعر أن زوبعة تغلي في صدره، لا ليست زوبعة، بل أزل مبهم، شيءٌ كوحشٍ شديد الضراوة يربض داخله، ويحكّ صدغيه في قلبه. قلبه الذي يستحيل شيئًا فشيئًا جُحرًا لعقارب الحزن. من يشبهه من، وكأنه خرج على الناس من مقبرة، أو سقط من كوكبٍ مهمَل!

يفكر الشاعر: الله! لو أدري مِمّ خُلق السهاد!

من الشتائم، أم من الحِدّة! أدري أن حياةً كاملة تؤلمني، تؤلمني في جسدي كله. أقلّب عيني في النواحي، أهشّ العدم، أقفز في بِزكة الخفاء، فتنبت زنبقةٌ بجوار حائط.

في عرائس ألبير كامو أنه «عندما تصوح زهور الشاي، تتحول أزهار العلّيق إلى اللون البني، الأشياء جميعًا تتبادل الأماكن، وهناك دائمًا ما يذهب، ودائمًا ما يجيء، تختفي لتأتي في مرة أخرى في موسمها، وحتى تلك الأيام الرائعة المخيفة، حين تصفو الريح الباردة خلال غابة الصنوبر، يكون حفيف الأوراق المتساقطة متهالكًا في الحديقة كلها، حينذاك تأتي أغنية أخرى، تجربة جديدة، حكاية».

- ماذا عن الزنابق، أهنّ شُهُل؟
- الضواري شهباء.

هكذا تتشاكل روح الشاعر كجدول، تترك هياجًا عالقًا في الوادي، ويومًا ما ستنمو على فقدانه قرية.

يرخي الشاعر عضلات قلبه؛ أريد لمحتي الخاطفة، أن أتسرّب في عتمة الفناء.

قل ما بنفسك، لا تستطيع، إنك في الجحيم، مليء بالريبة والأعين التي تخافك وتخافها. إنك في الجحيم.

## حيوان بورخيس

كتب مرة نزيه أبو عفش عن حيوان خورخي بورخيس، نقلًا عن كتابه «حيوانات خرافية» كان يحكي عن حيوان غريب، يدعى «السكوونك» حيوان خجول وعاطفي، حزين وشديد الانطواء، له فرو نادر ودموع معطرة، ولأنه خجول وحزين فهو يمضي حياته كلها مختبئًا بين أغصان الأشجار، لا يفعل شيئًا غير أن يبكي ويبكي، وهكذا يتمكن الصيادون من تعقب آثار دموعه العطرة، تحت قمر الليل، وعندما يحاصرونه، وتغدو نجاته مستحيلة، فإنه يواصل البكاء حتى يذوّب نفسه إلى دموع، الشاعر هو ذلك الحيوان.

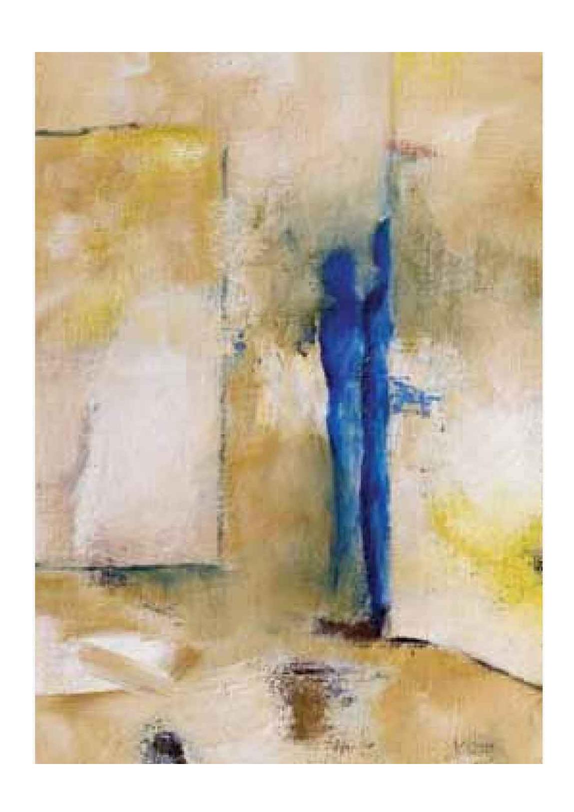
إن الشاعر يبكي فقط من ضيق الخطوة، من القِلّة، من الأيام وهي تصير كومةً خرِبة، لا يدري كم بقي في حوزته من هِزّة، فيستغرق في الإنصات والعدّ. لا يدري ما الذي بقي في كفّ العالم ليعطيه إياه، لكنه يحدّق مليًّا في زنديه المقشعرّين.

- لم تتكيّف بعد؟
- لم أقبل العالم، لا فائدة مني. صدري مرقط، وأعرف أنه لا طائل من هذا الغَبَش، لا منتهى لأَسَاي، ووحشي الذي لم يُروّض ينهشني.
- أهو شهيقٌ هذا أم رائحة!

- بل أضحك كطفل مخبول، كبيتٍ لم يعد مأهولًا بغير الخدوش في بابه والنوافذ، ومقاعد الخلْب اليابس.
يمشي الشاعر دونما جهة وهو يسأل هذه الهداهد والينابيع والنسوة، لأي سلالة تعود؟ للشعرا!
يمشي ويملأ أواني لا تحصى، وكلما مرّ بحقلٍ سقاه، وإذا ما تعب جلس على التل، وراح يتأوّه؛ لن يحزم الزمن متاعه، لن يجد مكانًا ليذهب إليه. سيبقى كالأبدية في قلب فتاةٍ كبرت، وهي لا تعرف كيف تلبس نعليها. في روح صبيٍّ يرمقُ قلبَه من بعيد.

### إذا مات الشاعر

- يموت الشاعر؟
- يضع يديه في أكمامه بخجل، ثم يسكت للأبد.
خوزيه ساراماغو في كتابه «ذاكرة الأشياء الصغيرة»، علّق تحت صورته القديمة، وهو يقف واضعًا يديه بداخل جيوبه: «جيوب البنطلون هي مخبأ الخجولين».
حسنًا، إذا مات شاعرٌ في مكان ما من هذا الوجود، ماتت في مكانٍ آخر شجرة، وتساقطت أوراقها قبيل الفجر. إذا مات شاعرٌ انطفأت نجمةٌ، وتخاصم حبيبان، وضاع خاتمٌ، وأصبحت الدنيا أقلّ..
إذا مات شاعرٌ أُوصدت نافذة، وبكت خلفها الفتاة والسقف والوسادة، وإذا مات شاعرٌ تنسى القهوةُ المواعيد، ويعتذر الطلّ من الزهرة، ولا يلتفت الصبح إلى وجه الحمامة، والحمامة لا تقف على طرف السور، ويمرّ الغروب متثاقلًا ومقطبًا حاجبيه.. وإذا مات شاعرٌ غصّ بنغماته الناي، ويرجع الشتاء أشد كآبة!
في القرى.. لا ينام الشاعر في الليل، يبقى كالظمأ يحرس البئر والحزانى، ويقسم للجافلين أن لن يفزعهم، وأن لن يحول ما بينهم وبين الدلو..
وفي القرى أولَ ما يتمتم طفلٌ بالأغنيات والشعر تأتي الغيمة، وتتمايل السنبلة، وترى النساء تلك الليلة أحلامًا غريبة، ويستيقظن وفي أكفهنّ الحنّاء. أول ما يولد الشاعر.. تصيح الباخرة، وتتسع الأرض أكثر. وأول ما يولد شاعرٌ.. تسهر الحقول ويفرح الكهول، أمّا الظّلَمَة فيحدقون في وجوه بعضهم، ولا يجدون في أفواههم ألسنة!
في القرى إذا مات شاعرٌ.. نامت الصغيرات خائفاتٍ، وصرخ الجفاء، وتقافز الجدب والكراهية، واشتكت الموسيقا من الوحشة، وقالت الهموم في وجه الخلائق: إنكم الآن وحدكم!
الشعراء يذهبون واحدًا واحدًا دون أن يخبرونا ما هو الشعر، دون أن يخرجوا من صدورهم الورقة الأخيرة التي



> **الشاعر يبكي فقط من ضيق الخطوة، من القِلّة، من الأيام وهي تصير كومةً خرِبة، لا يدري كم بقي في حوزته من هِزّة، فيستغرق في الإنصات والعدّ. لا يدري ما الذي بقي في كفّ العالم ليعطيه إياه، لكنه يحدّق مليًّا في زنديه المقشعرّين**

تركوا فيها السرّ، وكيف كانوا يقولون الكلام.. وما هو ذاك الإشعاع الحارّ الذي يلوّن الكلمات، ويضيئها كما تفعل الكهرباء.. يذهبون واحدًا واحدًا إلى هناك، حيث الموت نصّهم الكبير، النص الذي يلقنوننا إياه، يرمونه على ملامحنا، ثم يخرجون بهدوءٍ وحزنٍ، قبيل الفجر دومًا، كما يجدف الغريب الواقف على حافة القارب بصمتٍ وجلال.
أما شاعر أميركا الخارق بيلي كولنز فقد قال: «إن الأطفال يولدون شعراء بالفطرة، ولكن عندما يصلون سنّ البلوغ فإنهم يفقدون الشعر، أو ينزع منهم نزعًا. الأسوأ من ذلك؛ من يبدؤون في كتابته».
يا للسكوونك!

### أبرزت سخاءها للجميع وأعادت ترتيب المراكز التقليدية

## الجوائز الأدبية في العالم العربي..

# شراء ولاءات أم بحث عن فعل ثقافي حقيقي؟

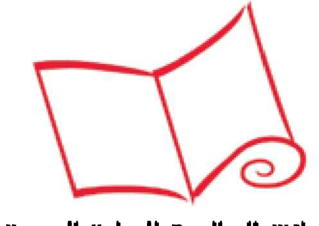
**صبحي موسى** القاهرة

**لم تكن** الثقافة العربية تعرف غير عدد محدود من الجوائز التي يتنافس عليها المبدعون العرب، فلكل دولة جوائزها القومية التي تمنحها لمبدعيها، ولا يوجد غير جائزتي العويس والشيخ زايد اللتين كانتا في عداد مكافأة نهاية الخدمة، إذ تمنح للشيوخ على مشروعاتهم الثقافية التي استنفدت أعمارهم، سواء في الشعر أو الرواية أو الفكر بشكل عام، حتى إن «العويس» كانت تسمى نوبل العرب، أما جائزة الملك فيصل العالمية فكان الكثيرون يعدونها جائزة التيار المحافظ، أما «زايد» فقد كان الرهان عليها قليلًا، ونادرًا ما كانت التغطيات الإعلامية توفر مادة جيدة عن الفائز بها.












كتارا
katara
جائزة كتارا للرواية العربية
Katara Prize for Arabic Novel

كانت جائزة نجيب محفوظ التي تمنح مرة لفائز مصري وأخرى لفائز عربي هي أولى الجوائز التي خرجت عن الإقليمية، فقد قررت ترجمة النص الفائز إلى اللغة الإنجليزية، ومنح الفائز مبلغًا رمزيًّا قيمته ألف دولار تخصم من عائد مبيعات أعمال نجيب محفوظ المترجمة، وفي يوم ميلاد صاحب نوبل تقيم الجامعة الأميركية حفلًا ومؤتمرًا صحفيًّا بحضور أمانة الجائزة وأعضاء تحكيمها وكبار المثقفين المصريين ليتم الإعلان عن اسم الفائز ومنحه ميدالية نجيب محفوظ. ظلت هذه الجائزة رغم صغر قيمتها المالية هي الجائزة الأبرز والأهم حتى ظهرت جائزة البوكر في نسختها العربية، لتخطف الأضواء والمبدعين أنفسهم، ففي حفل إعلامي كبير تتم تسمية الفائز ومنحه ستين ألف دولار، ويمنح إلى جانبه كل من وصلوا إلى القائمة القصيرة عشرة آلاف دولار. هكذا عرف العالم العربي القائمة الطويلة والقائمة القصيرة، وأخذ الجميع يترقب إعلان القوائم واسم الفائز.

من جانبها حاولت القاهرة البقاء في المنافسة كمركز ثقافي كبير وقديم عبر منحها ثلاث جوائز تخص ثلاثة ملتقيات دولية للشعر والرواية والقصة القصيرة، لكن جوائزها ظلت محكومة بأدائها الحكومي ورغبتها في مراعاة أبعاد سياسية وجغرافية، ما أفقدها البريق المطلوب للجوائز الكبرى. ثم ظهرت جائزة كتارا عبر سخاء غير مسبوق لتغطي على الجميع، فلأول مرة في تاريخ الجوائز الثقافية في العالم العربي نجد عملًا روائيًّا يفوز بنحو ربع مليون دولار، إضافة إلى ترجمته وتحويله إلى عمل سينمائي. الملحوظ أن كل هذه الجوائز للنثر وليست للشعر، بما فيها جائزة الملتقى التي خصصتها الجامعة الأميركية بالكويت للقصة القصيرة. والملحوظ أيضًا أن التنافس بين الجوائز أصبح على مستوى العواصم والمدن، فالعويس والشيخ زايد والبوكر من أبو ظبي، ونجيب محفوظ وجوائز ملتقيات الشعر والرواية من القاهرة، وكتارا من الدوحة، والملك فيصل من الرياض، والملتقى من الكويت، والطيب صالح من الخرطوم.

والمدهش أن دول الخليج أصبحت قبلة المبدعين العرب عبر ما أطلقته من جوائز كبرى ماليًّا وإعلاميًّا، وخرجت من المنافسة العديد من المراكز الثقافية القديمة، كدمشق وبغداد والرباط وتونس، على حين ما زالت القاهرة تصارع للبقاء في مكانها عبر آلياتها القديمة. ويتضح أنه منذ بداية الألفية لم تعد الجوائز تمنح بأسماء أمراء ولا شيوخ، فقد حرصت كل جائزة على أن يكون لها مجلس أمناء ولجان تحكيم مستقلة، كما حرصت على عقد مؤتمر صحفي تحضره قنوات الإعلام ومشاهير الثقافة والفن لتدشين اسم الفائز أمامهم جميعًا، وعلى الرغم من أن جوائز مثل البوكر وكتارا تقوم بترجمة الأعمال الفائزة فإن أحدًا لا يهتم ولا يشعر بمردود لهذه الترجمات.

في ظل هذا السياق كان لا بد لـ«الفيصل» أن تتوقف أمام ظاهرة الجوائز الثقافية العربية لنعرف ما لها وما عليها، وكيف تعامل النقاد والمبدعون معها، وكيف تركت آثارها بالسلب أو الإيجاب على إبداعنا العربي، وهل الأموال التي تغدق عليها من أجل شراء الولاءات السياسية للمثقف العربي، أم رغبة في خلق فعل ثقافي حقيقي؟ أسئلة طرحتها «الفيصل» على عدد من أدباء وكتاب من مختلف البلدان العربية، سواء ممن فازوا بالجوائز أو تنافسوا ولم يحصلوا على شيء، أو شاركوا في تحكيم بعضها، أو اكتفوا بالنقد والتعليق، سواء من الشباب أو الشيوخ، بقصد تعرف رؤية كل منهم وكيف يمكن الدفع بعجلة التطوير إلى الأمام.





## أمير تاج السر: كثير من الأعمال المقدمة للجوائز نيئة

كما هو متوقع، فإن من المفترض أن يبدع الناس في كل المجالات الفنية والإنسانية، من دون أن ينتظروا جوائز أو تكريمًا معينًا من أي جهة، وقد كان هذا التقليد، أي الإبداع بلا تطلعات مادية، سائدًا في الوطن العربي حتى عهد قريب، إذ فجأة ظهرت الجوائز الأدبية، ظهرت في البداية على استحياء ثم تكاثر عددها، وهكذا أصبح للكتاب أمل جديد في الاعتماد على كتابتهم، حين تصيب جائزة ما، كتعويض بالنسبة للكتاب الكبار، وكبداية تساعد على المضي في سكة الكتابة، بالنسبة للمبتدئين.

وفي المقابل، سلبت كثيرًا من القناعة، وأوجدت لهفة جديدة لدى كل من يكتب، ومن يحاول أن يكتب، في الركض للحصول على جائزة، ولذلك قد تجد كثيرًا من الأعمال المقدمة للجوائز الأدبية، حتى من كتاب كبار، نيئة، وبحاجة لتنضج، لكن نُشرت لتركض في سباق الجائزة. أيضًا نتجت كثير من الغيرة التي لم تكن موجودة حين كان الأدب مجرد تميز طفيف، لا عائد ماديًّا له. بالنسبة للقيمة المادية للجوائز الأدبية، فأنا لا أراها مبالغًا فيها، وهناك جوائز لأنشطة كثيرة في الرياضة، والغناء، والموسيقا أعلى كثيرًا من أعلى قيمة جائزة لدينا، وما دامت هناك مؤسسات تقوم بالتمويل فلماذا نقول بأن القيمة مبالغ فيها؟ نأتي لمسألة الأعمال التي قد تفوز في تلك الجوائز، وهي مسألة معقدة خاصة للذي يعمل محكمًا فيها. لذلك لن نقول بأن أي عمل حصل على جائزة، هو بالضرورة عمل جيد وينبغي اتخاذه مرجعًا، وأي عمل طرد من الجائزة هو بالضرورة عمل سيئ وينبغي الحطّ من قدره. ودائمًا عندي رأي أردده وهو أن الجوائز مكسب في النهاية، ينبغي الحفاظ عليه، مهما كانت السلبيات.

## يحيى يخلف:
## الجائزة توفر للمبدع حياة كريمة

الجوائز نظام معمول به في الدول والمؤسسات الأهلية. الجوائز تكريم للمبدعين في مجالات الآداب والفنون والعلوم. الدول ممثلة بوزارات الثقافة تمنح جوائز لأدباء وفنانين عن مجمل أعمالهم أو مسيرتهم اعترافًا بجهودهم وعطائهم. كما تمنح لأدباء وفنانين شباب جوائز تشجيعية لتحفيزهم وتشجيعهم. يحدث ذلك في دول عربية وفي دول العالم. الجوائز العربية الأكثر أهمية هي الجوائز التي تمنحها مؤسسات غير حكومية أو مستقلة ممولة من حكومات أو رجال أعمال مثل جوائز البوكر، وكتارا، والشيخ زايد، والعويس، والملك فيصل، ومؤسسه الفكر العربي... إلخ، وهي جوائز تستحق التقدير وتلعب دورًا في تكريم القامات العالية، وتحفيز إبداع الشباب. الجوائز بشكل عام تفيد ولا تضر. إنها تكريم وتحفيز وقيمتها المادية توفر للمبدع حياة كريمة. لنتذكر الشعر والشعراء في تراثنا الذين كانوا يضطرون للتكسب في بلاط الحكام على حساب كرامتهم. التكسب قبيح لكن الجوائز مختلفة. للجوائز لجان تحكيم ونظم داخلية ومعايير لا تمنح إلا إذا توافرت لها عناصر فنية. وبالتالي تحفظ للمبدع كرامته. صحيح أننا أحيانًا نختلف مع لجان التحكيم؛ إما لأن بعض أعضائها ليسوا على مستوى من ناحية القدرات أو الكفاءة، لكن معظم لجان التحكيم يتوافر بها حد معقول من النزاهة. باختصار يستحق المبدع التكريم ويستحق أن يمنح جوائز كما هو معمول به في كل دول العالم.

## هيثم حسين:
## البيئة الثقافية الفاسدة لا تنتج إلا جوائز فاسدة

حسن النيّة يفترض التعاطي مع الجوائز لكونها مخصّصة للاحتفاء بالفنون التي تقوم بتتويج المبدعين فيها، وتركيز الاهتمام على أعمالهم وعليهم، وتسليط الأضواء على مجالاتهم وتسويقهم وتقديمهم لشرائح عريضة من المتلقين، لكن كما يقال: إنّ سوء الظنّ من حسن الفطن، فإنّ التعاطي لا يخلو دومًا من تأويلات وبحث عن مقاصد خفيّة تكمن في مضمون اختيار الفائزين وآليات التتويج المتّبعة التي لا تنجو من انتقادات تصل حدّ الاتّهامات بالفساد والإفساد. لا يمكن الإغفال عن أنّ الجوائز المخصّصة للفنون الإبداعيّة (شعر، رواية، قصة، رسم..) في العالم العربيّ على قلّتها تدار في مناخ فاسد، ولا أقصد إدارة أيّة جائزة بعينها، بقدر ما أشير إلى البيئة الثقافيّة الفاسدة التي تنخر بنية المؤسّسات الثقافيّة العربيّة، البيئة التي هي جزء من بيئة أشمل تنتعش فسادًا وإفسادًا، ذلك أنّ هناك من كرّس نفسه للشلليّة والتنفيع، يكون إمّا هنا في لجنة تحكيم أو هناك في لائحة قصيرة أو طويلة، يمنح هنا تتويجًا أو تصديرًا ليتسلم من هناك المقابل المطلوب. وقد لا يخلو التتويج من إقحام اسم ما على سبيل التنويع وتبديد الشكوك والتأكيد على الاستقلالية والنزاهة والبراءة من التنفيعات والفساد. الفائزون بالجوائز يسبغون عليها نزاهة مطلقة، أمّا بعض المرشحين لها ممّن لم يحالفهم الحظّ فيبالغون في اتّهامهم لها بالإقصاء والتهميش وتصدير أسماء بعينها. بالطبع لا توجد وثائق تدين الفاسدين في الجوائز، لكن لدى المتابعين ما يمكن توصيفه بحدس بما بين السطور.

## ناصر عراق:
## لم تسلم جائزة من غمز

حسب علمي لم تسلم جائزة من الغمز واللمز من الذين لم يحالفهم الحظ وينالوا فواكهها، حتى نجيب محفوظ نفسه تلقى هجومًا شرسًا من يوسف إدريس وآخرين واتهموه بأن مهادنته وتأييده للسلام مع إسرائيل هي التي فرشت له طريق الورد إلى قطف نوبل... ويبدو لي أن غضب الخاسرين يتصاعد كلما كانت قيمة الجائزة المالية مرتفعة. بسبب الوضع الاقتصادي المأزوم الذي يعيش في كنفه أغلب المبدعين العرب بكل أسف. فالجوائز السخية توفر قدرًا من الأمان المالي لمن يظفر بها. فإذا خاصمتهم الجائزة هذه الدورة صبوا عليها اللعنات واتهموها بعدم النزاهة. لكن سرعان ما يهرعون إلى تقديم رواياتهم للمشاركة في الدورة المقبلة وهكذا. وأنا أتفهم هذا الأمر جيدًا. وأتمنى لجميع زملائي من الروائيين والكتاب الفوز بجوائز مهمة. أما هل كانت هناك أعمال تستحق الفوز فلا أستطيع التأكيد. لأنّي لا أعرف الروايات التي تقدمت للمشاركة، ولكني موقن أن المبدع العربي يتمتع بإمكانيات مدهشة تجعله قادرًا على كتابة رواية مهمة وجديرة بثقة القارئ والناقد. أعتقد أن آليات جائزتَيْ كتارا والبوكر معقولة جدًّا وفقًا لما أعلنته إدارة كل جائزة عن طريقة التحكيم وآلياته. وحبّذا لو أُصدِرت ورقة تشرح حيثيات الفوز موقَّعة من لجنة التحكيم. هذا باختصار فيما أعتقد بشأن الجوائز.

## مكاوي سعيد:
### مرحى بالجوائز وإن جانبها الصواب

في اعتقادي أن الجوائز التي تمنح لأشكال الإبداع الثقافي كافة لها فوائد ومزايا جمة مهما اتفق أو اختلف بعض المهتمين عليها، وبخاصة في واقعنا العربي النامي، فالمبدعون يعانون تردِّي الرواتب وقلة ساعات الفراغ التي يستقطعون منها بصعوبة وقتًا يخصصونه للإبداع، إضافة إلى رحلة البحث المضنية عن ناشر يتحمس لإبداعهم ويوافق على نشره، كما أنهم لا يحصلون على مقابل لإبداعهم إلا نسبة قليلة يمنحهم الناشر مقابلها بعض النسخ. هذه الجوائز سواء ممنوحة من دول أو مؤسسات خاصة أو رجال أعمال، فهي أمر حسن جدًّا يدافع عن وجوه الإبداع ضد خطر التقزم والاندثار. الجوائز في غاية الأهمية لدفع عملية الإبداع ومساعدة الشباب الموهوب في تكملة طريقه الإبداعي، وأيضًا مساعدتهم في اقتحام مجالات باتت مهجورة؛ لأن أغلب الجوائز صارت تعطى للترجمات والأعمال الروائية (وهذا جانب سلبي

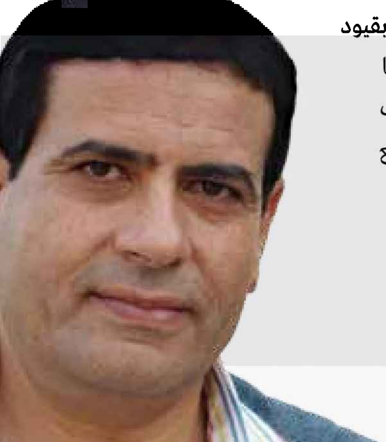


**مكاوي سعيد:** الجانب السلبي في الجوائز دفع بالمتبارين لاقتحام مجالات غير موهوبين فيها، كبعض الشعراء الذين اتجهوا للرواية من أجل القيمة المالية

## عزت القمحاوي:
### لجان التحكيم قد تنحرف بالجائزة وتجعلها عبئًا

**الأصل** في الجائزة الأدبية أنها تقدير من المجتمع لكاتب مجتهد. قد تنوب الحكومة عن المجتمع في تقديم هذه الجائزة، وقد تفعلها شركة أو يقدمها شخص يقدر الثقافة. المهم أنها نوع من التقدير، نوع من المديح الذي يرتدّ في جزء منه على الجهة المتبنية للجائزة. لكن لجان التحكيم قد تنحرف بالجائزة وتجعلها عبئًا على الأدب والكتابة، عندما تتخلى عن الاشتراطات الأدبية لصالح اشتراطات أخرى، سياسية كانت أو شخصية. هذا الانحراف يصيب العدالة في مقتل ويؤثر على الكتابة سلبًا؛ لأنه يغالط في ترتيب أقدار الأدباء. عندما نتأمل الساحة العربية حاليًّا نجد أنواعًا من الجوائز، قليلها ينتصر للأدب، والكثير منها ينتصر لقيم أخرى، مثل قيمة الاحتفالية مثلًا، وكأن أهم ما في الجائزة هي الإشارة إلى الجهة المانحة لا التنويه بالعمل الفائز وصاحبه. بعض الجوائز دأبت في الترويج للكتابة الخفيفة «الأكثر مبيعًا» وأصبح هذا مستقرًّا فيها. ولذلك، قد أخالفك، في أن بعض الجوائز تبدأ قوية ثم تضعف؛ فكل جائزة تقف من البداية في المكان الذي يريده لها مطلقها.

وإذا كانت لجان التحكيم تتغير في كل عام، فإن هذا التغيير بلا جدوى؛ لأن مجالس الأمناء أو مجالس إدارات الجوائز ثابتة. وهذه المجالس لا تصوّت على الأعمال، لكنها قد تختار لجنة التحكيم التي ستخرج بنتائج تُرضي المجلس ولا تحرجه مع مطلق الجائزة. يختارون من يرونهم أقرب فكريًّا منهم، أو المتمرسين في معرفة سقف الجائزة ومحظوراتها. وهناك الكثير من المحظورات في الدول العربية، ولا يمكن الاحتفاء بكتاب يخترق حدود الحرية المعروفة سلفًا، سواء المتعلقة بقيود السياسة أو بما يسمى أعراف وتقاليد المجتمع والذوق العام.



**عزت القمحاوي:** عندما تتخلى الجائزة عن الاشتراطات الأدبية، فإنها تصيب العدالة في مقتل

من الجوائز؛ لأنه يدفع بالمتبارين لاقتحام مجالات غير موهوبين فيها. كبعض الشعراء الذين يتجهون للرواية من أجل القيمة المالية) وقد انتبه بعض المهتمين لذلك فظهرت بعض الجوائز التي تمنح للقصة القصيرة، وأتمنى أن تكثر هذه الجوائز بالنسبة للقصة والشعر والكتابة المسرحية حتى نضخ دماء جديدة في هذه الشرايين الإبداعية. وبعض الذين يهاجمون هذه الجوائز (وبخاصة الكبرى منها) يتقدم لها سنويًّا ويثير اللغط نفسه بغية الضغط على لجان التحكيم كي تمنحهم الجائزة في العام التالي. وبعضهم قد يكون محقًّا لأن عدد المحكمين المعلن عنهم لا يكفي لفحص كل الأعمال المقدمة. وهذا جانب سلبي أيضًا في الجوائز يجب معالجته. المهم في هذا الصراع في رأيي أن من ارتضى أن يدخل إلى هذه السباقات لا بد أن يرضخ لنتائجها.

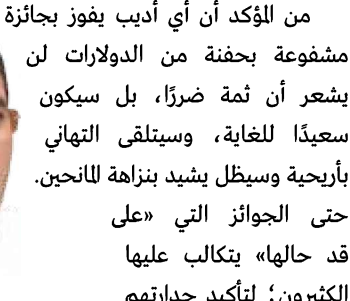
## هويدا صالح:
### معيارية التحكيم في الجوائز العربية



كلما قرأت نصًّا يحصل على جائزة عربية وأجده أقل فنيًّا وجماليًّا من أن يصل إلى مستوى جائزة كبرى كنت أتساءل عن معيارية التحكيم في الجوائز العربية، ثم جاءت جائزة نوبل التي منحت جائزتها لمغنٍّ، عاودني التساؤل أليس ثمة معيارية أدبية يتمثلها مانحو الجوائز وهم يمنحونها؟

ومن خلال تجربتي في تحكيم جوائز مصرية وعربية أتحدث عن طريقتي مع النص الذي يجب تحكيمه، أنا شخصيًّا عند قراءة نص ما من أجل تحكيمه، وتبيان مدى استحقاقه لجائزة أم لا، أضع لنفسي معيارين أساسيين لا يمكن أن أحيد عنهما: المعيار الأول هو الخطاب الجمالي ومدى تحقق الأدبية والجمالية في النص، والمعيار الثاني هو الخطاب الثقافي الذي يتضمنه النص، ومدى قبول هذا الخطاب من منطلق وعيي الفكري والأيديولوجي، فإن تحقق للنص مستوى أدبي يرضي قناعاتي الأدبية ومقولاتي النقدية لكنه يحمل خطابًا ثقافيًّا لا يليق بما نتمنى أن نجده في مجتمعنا من خطاب يكرس لقيم المدنية والمواطنة، ويتوافق مع منظومة القيم الإنسانية العالمية أرفض هذا النص فورًا.

## شريف صالح:
### نوبل نفسها لم يحصل عليها مبدعون كبار



من المؤكد أن أي أديب يفوز بجائزة مشفوعة بحفنة من الدولارات لن يشعر أن ثمة ضررًا، بل سيكون سعيدًا للغاية، وسيتلقى التهاني بأريحية وسيظل يشيد بنزاهة المانحين.

حتى الجوائز التي «على قد حالها» يتكالب عليها الكثيرون؛ لتأكيد جدارتهم واستكمال وجاهتهم الاجتماعية بتعليق شهادات التقدير على الفيسبوك. لا أقول ذلك زاعمًا أنني لا أشارك في الجوائز. إنني بالفعل أشارك وأدرك أن «الكاتب العربي» في وضع مادي بالغ البؤس. فالجائزة هي تعويض مادي ومعنوي من الصعب الاستغناء عنه. لكن إذا أعدنا صياغة السؤال «هل تفيد الجائزة الأدب نفسه؟» الإجابة: ليس بالضرورة. بل ربما تضرّ أكثر مما تفيد. إذا عممت نموذجًا متوسطًا على حساب النموذج الأكثر أصالة. ولكي تفيد جائزة الأدب لا بد أن تتحلى بمصداقية وشفافية عالية جدًّا. وهو ما لا يتوافر في معظم الجوائز العربية، والنتائج والكواليس معروفة للجميع.

## أحمد المديني:
### فقر المبدعين يدفعهم للتهافت على الجوائز

**على** رغم تكرار الحديث عن قضية الجوائز في حقل الثقافة والإبداع العربيين في السنوات الأخيرة، فإنه حديث يعبر عن حاجة فعلية يتبادلها المانحون والفائزون والناشرون، أعني السوق. فالمانحون، أغلبهم اليوم من بلدان الخليج، لما يتمتعون به من ريع مالي، اهتدوا إلى هذا السبيل، بين سُبُل أخرى، للفت نظر وترويج صيت ثقافي لبلدان ناشئة، لا بأس، وللإحسان، على غرار سلوك معهود في حواضر وأزمنة، لا بأس كذلك.

> **أحمد المديني:** الناشرون هم الكاسب الأكبر، ويكبر في أعينهم أردأ كاتب إذا حلَّت عليه البركة، ودخل وليمة الجوائز

## إعتدال عثمان:
## الجوائز إما تتويج لمشروع أو تبشير بموهبة

لا شك أن تعدد الجوائز الثقافية في الساحة العربية مؤشر دالّ على حراك ثقافي يسهم في توجيه الثقافة، وتزويد المجتمع بالزاد الفكري والإبداعي المطلوب. إننا نستطيع أن نحصي أكثر من عشر جوائز لمؤسسات وهيئات مانحة، اكتسب معظمها شهرة واسعة ومصداقية عالية؛ لكونها تجمع بين التكريم المادي والمعنوي لأسماء لهم إسهاماتهم البارزة في الإضافة إلى مجالات تخصصهم، لذلك فإن فوزهم يعدّ تتويجًا لرحلتهم، وحفزًا لهم على مزيد من الإبداع والتطوير والتأثير في الساحة الثقافية. كذلك تُسلِّط الجوائز الضوء على أصحاب مواهب مغمورة، يمنحها الفوز بالجائزة فرصة الحضور والاعتراف بمواهبهم وتقديرها حق قدرها، وهذا مكسب كبير يضاف إلى تشجيع المبدعين الجدد لتطوير أدواتهم، والانطلاق إلى آفاق واسعة، تتيح لهم الدخول بكفاءة في حلبة المنافسة.

ولكن الملحوظ أيضًا تواري بعض الأسماء الفائزة بعد انطفاء أنوار الاحتفال. ترجع بعض أسباب هذه الظاهرة السلبية إلى أن الجهة المانحة غالبًا ما تنصرف عن مواصلة رعاية المشروع الأدبي أو الفكري الفائز، وتهيئة المجال لنوع من الاستمرارية والمتابعة التي تفتح آفاقًا أرحب في الواقع الثقافي عن طريق عقد المؤتمرات، ونشر الدراسات حول الأعمال الفائزة، وتنظيم ندوات ومناقشات مفتوحة على نطاق واسع، تحقق تواصل الأجيال، وجذب شباب الأدباء والمبدعين، إلى جانب الجمهور العادي من مختلف الأعمار؛ لذلك يظل هذا الحراك الثقافي محدود الأثر في الواقع الفعلي، كما لا يحدث التراكم المطلوب لنقلة نوعية على مستوى زيادة أعداد القراء، وبالتالي التفاعل المجتمعي



**إعتدال عثمان:**
**لا يوجد تخطيط منظَّم على مستوى العالم العربي ينظر إلى الأعمال الفائزة بوصفها منتجًا حضاريًّا يجب الاعتناء به**



والفائزون، بين روائيين وشعراء وفنانين، أغلبهم من المعوزين، ممن وجدوا ضالتهم في هذا الأعطيات والإكراميات، فتهافتوا عليها إما لسدّ العوَز أو لنيل شهرة يغفلون أن رأسمالها هو النصوص قبل صكوك المانحين، فيختلط الحابل بالنابل، وتختل المقاييس، وقد اختلَّت.

وأما الناشرون فهم أكبر الكاسبين، يجنون من البضاعة الكثير، ويروِّجون ويزايدون بالرخيص والنفيس، على حد سواء، سيكبر في أعينهم أردأ كاتب غدًا، شأن القراء تقريبًا؛ لأن البَرَكة حلّت به، وسيباع، ومنهم من يتطاوسون كأنهم في بورصة، سيرشحون هذا العمل لوليمة الجوائز أو هم لا يفعلون، والكتاب والمفكرون الجياع كُثر عليهم يتهافتون، وبأعتابهم يتمسّحون، وفوق هذا بعضهم لكُتبهم مموِّلون، حتى إنه لا ثقافة عربية الآن، ولا إبداع، إن لم تتوَّج بجائزة! حسن. ليُعلم، بعد هذا، أن ما العيب في الجائزة، ولا للغط أن يقوم عنها لذاتها مجردة. إنه حول إطارها وشروطها وسياقها... أهلًا بالجوائز، شريطة أن تكون لغرض نبيل، ولها مُحكِّمون أكْفاء، ويقتحمها النبغاء، لا سقط المتاع من كل قول، كأغلب روايات هذا الزمن الأعور، وعلى الله فليتوكل المتوكلون.

المأمول، فيما تبقى الجوائز مناسبات احتفائية مرموقة، لكنها معزولة في إطار موسمي.

من السلبيات التي لا بد من تداركها افتقاد تخطيط منظم على مستوى العالم العربي، ينظر إلى الأعمال الفائزة بوصفها منتجًا حضاريًّا عربيًّا يقتضي نوعًا من التنسيق بين الجهات المانحة لتدارس ما تكشف عنه الأعمال الفائزة من توجهات ومسارات واستشرافات فكرية وإبداعية، وارتباطها بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المنطقة. ومن الضروري أن يمتد هذا التنسيق مع دور النشر لتسهيل زيادة مراكز التوزيع على نطاق أكثر اتساعًا وتنظيمًا. أيضًا ينبغي ألا ننسى دور الإعلام الثقافي في التعريف بالأعمال الفائزة، وتقريبها للجمهور العادي، وعدم اقتصار هذا الدور على إبراز الحدث في تغطيات صحفية سريعة، تهتم بالإخبار والاحتفاء أكثر من اهتمامها بالقيمة الأدبية الحقيقية للأعمال الفائزة.

## شوقي عبدالأمير:
## الجوائز أساءت للرواية وأسهمت في ابتذالها

لقد أساءت الجوائز إساءة بالغة للرواية، وأسهمت في ابتذال قيمها؛ بسبب تحويلها إلى سوق رخيصة، ويكفي قراءة النصوص ومقارنتها مع الجوائز العالمية التي أعطيت لروائيين عرب كما حدث مؤخرًا في باريس بجائزة الغونكور للرواية، وهي أرقى الجوائز؛ إذ منحت ثلاثة من العرب هم: الطاهر بن جلون، وأمين معلوف، وأخيرًا هذا العام للمغربية ليلى سليماني، والمؤكد أنه لا يمكن رعاية الرواية الحديثة، إنما فقط محاولة شراء الروائيين، كمن يتسوق بضائعه في المولات...

ولا يمكن اعتبار أن القيمة المالية المرصودة للجائزة هي مال سياسي أكثر منه ثقافي، فالأمر يعتمد على طريقة التوظيف، لا على القيمة المالية مهما كانت مرتفعة، ومن ثم فأمر الجوائز يحتاج إلى ترفُّع وإيمان بدور الأدب والفكر، لا باستغلاله مباشرة. وعلى البلدان المانحة للجوائز الكبرى والمهمة أن تختار الأسماء في شكل حيادي، وتشكل لجنة تحكيم متوازنة، وتمنح الجائزة لمن يستحقها، حتى إن كان معارضًا لسياستها، عند ذلك يبدأ العمل الجدي والتأسيس الصحيح. الظاهرة في الجوائز العربية هو أن الفائز لا يذكر إلا ساعة الجائزة، ثم يختفي... لأنه حصل عليها بترتيب ما لا علاقة له بالدور والحضور، ظروف مالية لشراء الولاءات.

ثم إن هناك عملًا في الخطاب الإعلامي للجائزة، الجائزة ليست مكافأة مالية فقط، إنها خطاب إعلامي للعالم، هذا الجانب لا تفكِّر فيه الجوائز العربية كلها؛ لأنها تجهل مفردات وفلسفة الخطاب، كيف نوصل صوت الفائز واسمه إلى العالم؟ هل فكروا بهذا؟



**شوقي عبدالأمير: الظاهرة البارزة في الجوائز العربية أن الفائز لا يُذكَر اسمه إلا ساعة الفوز ثم يختفي**

كل الجوائز العربية تتهشم أمام صخرة الخطاب العالمي، هذا الجانب مهم جدًّا، ولم يشتغلوا عليه. يعملون حفل عشاء وخطبًا إنشائية ومجاملات ويطبعون كتبًا بورق «أملة»، يصرفون عليها آلاف الدولارات، وتبقى مكدسة في السراديب، ويعيدون الكرة كل عام من دون نقد ذاتي أو دراسة جدوى...، هدر أموال وجهل مع سبق الإصرار. وبالطبع يختلف فوز بوب ديلان عما يحدث في جوائزنا الثقافية في العالم العربي، ففوز بوب ديلان تطوير لنوبل؛ ذلك لأنها المرة الأولى التي تكرِّم فيها مغنيًا وهي جائزة أدبية... يمكنك المقارنة عندما تضع اسم بيكت إلى جانب ديلان لفهم القفزة التي حققتها نوبل، والرسالة من وراء ذلك موضوع يطول الحديث عنه بغض النظر عن قبولنا أو رفضنا له.



# حين تصير خسارتنا ندًّا والعزيمة ندى

**سهير مقدادي** شاعرة فلسطينية

### الغرفة تضيق

كان عليَّ أن أخرج أعوامي كلها من جيب
سري في خانة بطاقة خضراء أكره لونها،
وأعيد توزيعها بعدالة تليق بظلي وشمس
ظهيرة صنعته.

### العشرة الأولى

ستكون من نصيب طفلة تفوقت بحصة التاريخ فهرمت
في الفسحة ما بين حصتين.

### العشرة الثانية

حق لامرأة في الأربعين أعادت كرّة الحياة بحسبة خاطئة
لحمل ضعيف، والناتج متلازمة داون في وجه طفل أزرق
العينين.

### العشرة الثالثة

ضحكة لصبية زينت شعرها بدبابيس ملونة وخصلات مستعارة
من دمية تعثرت بها على باب مقهى ثقافي يقدم القهوة باردة شاحبة
بنكهة العنب.

### العشرة الرابعة

صورة باب ومزلاج ويد جميلة تناست رائحة الزيت والليمون نكاية بأمل راودها عن
نفسها وغادر دون اعتذار.

الغرفة تتسع.. ومكاغاة طفل تشعل النور وتأتي بالشمس والقمر والمطر
والفصول الأربعة تصير بيتًا.
ورائحة حليب بنكهة ماء الزهر.

**ملحوظة:**
لون غلاف البطاقة الشخصية في مناطق السلطة الوطنية الفلسطينية هو الأخضر.

### الأمين العام أكد سعي الجائزة إلى عقد علاقات ثقافية دولية

# عبدالعزيز السبيل:

## إجراءات التحكيم في جائزة الملك فيصل العالمية تتم بكثير من الحذر والسرية والتجرد من الأهواء

حوار: هدى الدغفق الرياض

أوضح الأمين العام لجائزة الملك فيصل العالمية الدكتور عبدالعزيز السبيل أن إجراءات الترشيح والتحكيم والاختيار في الجائزة، تتم بكثير من الحذر والسرية والتجرد من الأهواء، مشيرًا إلى أن الترشيح للجائزة لا يقبل من الأفراد والأحزاب السياسية، إنما من الجامعات والهيئات والمؤسسات العلمية، والمراكز البحثية. وقال السبيل في حوار للفيصل: إن الجائزة دشنت مرحلة مختلفة في تاريخها، مرحلة ميزها عقد علاقات ثقافية ومشاركات دولية للفائزين، شملت عددًا من العواصم العربية والعالمية. إلى نص الحوار:

**• بتعيينك أمينًا عامًّا لجائزة الملك فيصل العالمية يتوقع المهتمون مرحلة جديدة تدشنونها، فما الجديد وما خططك للمستقبل؟**

- من الخطط الجديدة التي تم الشروع في تنفيذها بعد إقرارها من هيئة الجائزة مجموعة أنشطة علمية ثقافية، حيث شرعت أمانة الجائزة في إقامة علاقات ثقافية مع عدد من الجهات ذات العلاقة. فعلى سبيل المثال، نظمت أمانة الجائزة بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة في جمهورية مصر العربية لقاء علميًّا تكريمًا للأستاذ الدكتور محمد عبدالمطلب، الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية (بالاشتراك) في فرع اللغة العربية والأدب، حضرها عدد من العلماء والأدباء والأكاديميين والمثقفين، في شهر إبريل ٢٠١٦م. كما تم التعاون مع جامعة محمد الخامس في الرباط بالمملكة المغربية، ممثلة في كلية الآداب في إقامة حفل تكريمي للأستاذ الدكتور محمد مفتاح، الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية (بالاشتراك) في فرع اللغة العربية والأدب، في شهر نوفمبر ٢٠١٦م. وهناك تعاون علمي بين أمانة الجائزة والجامعة القاسمية في إمارة الشارقة تمثل في محاضرة



الفائزون بجائزة الملك فيصل العالمية للدورة العشرين

ألقاها الأستاذ الدكتور محمد عبدالمطلب في الجامعة القاسمية بعنوان «سطوة الشعر» وذلك في الخامس من ديسمبر ٢٠١٦م في مقر الجامعة في مدينة الشارقة. وقامت أمانة الجائزة، بالتعاون مع مؤسسة عبدالحميد شومان، بتنظيم لقاء علمي لكل من الأستاذ الدكتور محمد عبدالمطلب والأستاذ الدكتور محمد مفتاح في مدينة عمان بالمملكة الأردنية في شهر نوفمبر ٢٠١٦م.

يضاف إلى ذلك مشاركة الجائزة في الاحتفال باليوم العالمي للغة العربية الذي أقامته منظمة اليونسكو في مقرها في باريس في الخامس عشر من ديسمبر ٢٠١٦م، إذ شاركت الجائزة في إقامة ندوة علمية شارك فيها اثنان سبق أن فازا بالجائزة؛ وهما الأستاذ الدكتور رمزي بعلبكي، والأستاذ الدكتور محمد مفتاح، إضافة إلى الدكتور ماجد الحمد. وهناك أنشطة أخرى مستقبلية، منها خطة لإقامة لقاء علمي بالتعاون مع معهد العالم العربي في باريس. أما الفائزون بجائزة الطب وجائزة العلوم، فقد تم التنسيق مع عدد من المؤسسات والمراكز العلمية لتنظيم محاضرات ولقاءات علمية، في كل من مدينة براغ، وفي جنوب إفريقيا، وجامعة كمبريدج البريطانية، وجامعة هارفارد الأميركية.

### استخدام التقنية في أعمال الجائزة

**• جائزة الملك فيصل العالمية تكاد تكون الوحيدة في العالم العربي من ناحية توجهها إلى المبدعين في العالم أجمع، لكنها لا تحضر في الذاكرة سوى عند الإعلان عن الفائزين، أو في حفل توزيع الجائزة. ونحن اليوم في لحظة إعلامية بامتياز مع وسائل التواصل الاجتماعي والثورة في الإعلام المرئي، فهل ستفيد الجائزة من هذه اللحظة لإعادة صياغة حضورها الإعلامي؟**

- لا شك أن الاتصال اليوم أصبح من أهم ضروريات الإنسان؛ فقد فرض نفسه بقوة بفضل التطور التقني المذهل، ولقربه من المتلقي ويسره، وارتباطه باحتياجات الإنسان من تعليم وتواصل وتنوير ودعاية، حيث نجد أن هذه الوسائل الحديثة مدت جسور الحوار الحضاري مع الثقافات الأخرى. والتعامل مع التقنيات الحديثة أصبح قضية ثقافية في المقام الأول، وهو ما تهدف إليه أمانة الجائزة، إذ إن هناك توجهًا إلى استخدام جميع التقنيات الحديثة في أعمال الجائزة علمية كانت أو إعلامية؛ وهو ما سيجعل للجائزة حضورًا إعلاميًّا مستمرًّا. ولنا أمل كبير أن تصل رسالة الجائزة وسمعتها إلى مصاف قريناتها في العالم المتقدم.

**• بعض الجوائز ذات القيمة المادية الكبرى، والتي تأسست في الأعوام الأخيرة، أصبح لها حضور وأجنحة في معارض الكتب العربية والدولية. فهل سنرى شيئًا من هذا القبيل تقوم به جائزة الملك فيصل العالمية؟**

- لا شك أن معارض الكتب لها أهمية كبيرة، وهي دلالة على الوعي يتتبعها المثقفون من مكان إلى مكان، ومن بلد إلى بلد، وتعدها بعض الدول من مرتكزات القوة الناعمة في علاقاتها مع الشعوب من خلال الأنشطة الثقافية المتعددة المصاحبة لهذه المعارض، ومن هذا المنطلق فإن أمانة الجائزة على رغم حرصها على الحضور، فإنها تريد حضورًا فاعلًا ومؤثرًا، وتولي هذه المعارض وما يصاحبها من نشاط اهتمامًا كبيرًا من خلال العمل على مشاركة الجائزة في إقامة عدد من المحاضرات والندوات واللقاءات العلمية للفائزين بها في هذه المناسبات الثقافية عبر خريطة العالم العربي وخارجه.



**• كثر اللغط عن لجان التحكيم داخل الجوائز العربية، من ناحية عدم جديتها في تحكيم الأعمال المقدمة للجوائز، ووقوعها في أخطاء علمية، مثل قبول كتب مسروقة، واضطرار بعض اللجان للاعتذار عن منح جوائز معينة وإعلان سحبها لأسباب مختلفة. انطلاقًا من ذلك، كيف تتعامل جائزة الملك فيصل العالمية مع مسألة لجان التحكيم؟**

- إن إجراءات الترشيح والتحكيم والاختيار، على بساطتها، تنطوي على كثير من الحذر والسرية والتجرد من الأهواء، تلك أمور لا تتحقق إلا باليقظة الدائمة والعمل الصامت، والاعتماد على الثقات من الرجال. ولمزيد من الإيضاح يمكن ذكر المراحل التي تمر بها الترشيحات، إذ تتمثل في أربع مراحل:

**أولًا-** الترشيح: الترشيح للجائزة لا يقبل من الأفراد والأحزاب السياسية، إنما لا بد أن يكون الترشيح من الجامعات والهيئات والمؤسسات العلمية، والمراكز البحثية، وهذا يعني أن هذه الجهات العلمية قد أخضعت مرشحيها للفحص العلمي، واقتنعت باستحقاقه الترشيح للجائزة.

**ثانيًا-** الخبراء: عند انتهاء المدة الزمنية المحددة للترشح، تقوم الأمانة العامة للجائزة بتعيين ثلاثة خبراء من ذوي الكفاءات العالية في تخصصهم، وذلك لدراسة الترشيحات، والتأكد من ارتباطها بموضوع الجائزة. ويتولى الخبراء اختيار أفضل المرشحين، بحيث يمثل هؤلاء القائمة القصيرة للمرشحين.

**ثالثًا-** الحكام: تتواصل الأمانة العامة مع الجامعات والمؤسسات العلمية من أجل ترشيح محكمين حسب موضوع الجائزة. وبعد التشاور مع الخبراء والمستشارين يتم اختيار ثلاثة محكمين، يقوم كل منهم بدراسة أعمال المرشحين في القائمة القصيرة، وتقويمها وإعداد تقرير عن كل مرشح. ويتضمن التقرير ترتيب أسماء المرشحين في ضوء استحقاقهم الجائزة، ويراعى في المحكمين تنوع جنسياتهم ومؤسساتهم الأكاديمية. وتكون درجتهم العلمية بمرتبة أستاذ.

**رابعًا-** لجان الاختيار: باستثناء جائزة خدمة الإسلام، يتم اختيار أعضاء لجان الاختيار من ذوي الاختصاص، يختارون لأشخاصهم بناء على ترشيح من الجامعات والمؤسسات العلمية ذات العلاقة. ويراعى في ذلك تنوع اختصاصاتهم وتوازنها، ولا تقل درجتهم العلمية عن مرتبة أستاذ. وتتمثل مهام لجان الاختيار في القيام بالاطلاع على أعمال المرشحين، والتقارير التي أعدها المحكمون عنهم، حيث تدرس اللجنة كل ذلك دراسة مستفيضة، وبعدها تقرر اختيار فائز أو أكثر بالجائزة، أو حجبها. وهذه اللجان تعمل بشكل مستقل ورأيها نهائي.

**• في زمن مضى تبنت الجائزة في فرع اللغة العربية والأدب موضوعات لم تعد تلقى رواجًا أو اهتمامًا نشطًا، مثل النثر في القرن الثالث الهجري، أو ما شابه ذلك، إذ لا يتجاوز المهتمون بهذا الموضوع بضعة مختصين. كيف يمكن للجائزة أن تختار موضوعات تشتبك براهن اللغة العربية وآدابها؟**

- موضوع الجائزة يتم اختياره من لجنة الاختيار المكونة من عشرة أساتذة مختصين بفروع علوم اللغة العربية وآدابها. عند اختيار أعضاء اللجان ترسل لكل عضو قائمة بالموضوعات التي تم منح الجائزة فيها، ويطلب من العضو ترشيح ثلاثة موضوعات على الأقل. وعند اجتماع اللجان يتم دراسة الموضوعات المقترحة من جانب الأعضاء، ويطلب من اللجنة الخروج بثلاثة موضوعات. وقد كونت أمانة الجائزة هذا العام لجنة علمية من عدد من الأكاديميين تنظر في هذه الموضوعات، وتختار الموضوع. وجائزة اللغة العربية والأدب تتجه لتقدير المنجز الأكاديمي في أحد الموضوعات ذات الصلة باللغة العربية والأدب العربي، وتعمل الجائزة على تسليط الضوء على بعض الموضوعات الأدبية المعاصرة التي بُذِل فيها جهد كبير لكنها لم تحظ بتقدير علمي.

## جائزتان تتوجهان إلى الإنسانية

**• الجائزة مهتمة بالمجالات العلمية الدقيقة وتكرم المبدعين فيها، ولذلك حصد كثير من العلماء الذين فازوا بها جائزة نوبل بعدها. لكن المفارقة أن الجائزة تنطلق من منطقة عربية ليست نشطة علميًّا، ومع ذلك هي تحتفي بالرواد في مجالات علمية مرموقة، والذين هم أجانب في الأغلب، ترى متى تذهب هذه الجوائز التي باتت حكرًا على الأوربيين والأميركان وبلدان غير عربية أخرى، إلى علماء عرب؟**

- تقصد في هذا السؤال جائزة الملك فيصل العالمية في فرع الطب وفرع العلوم. وهما جائزتان تتوجهان للإنسانية بعامة لأن منجزهما يهم البشرية، والجائزة تهدف إلى تكريم العلم والعلماء، بصرف النظر عن دينهم أو جنسهم. لكني أود التذكير بأن الجائزة

> **نفذت** أمانة الجائزة مجموعة من الأنشطة العلمية، والعلاقات الثقافية مع عدد من الجهات، يضاف إلى ذلك مشاركة الجائزة في الاحتفال باليوم العالمي للغة العربية الذي أقامته منظمة اليونسكو في مقرها في باريس في الخامس عشر من ديسمبر ٢٠١٦م. وتم التنسيق مع عدد من المؤسسات والمراكز العلمية لتنظيم محاضرات ولقاءات علمية، في كل من مدينة براغ، وفي جنوب إفريقيا، وجامعة كمبريدج البريطانية، وجامعة هارفارد الأميركية

لم تكن حكرًا على الغربيين؛ بل فاز بها علماء عرب، وإن كانوا يعملون في مراكز علمية خارج بلادهم، ويمكن أن أستشهد هنا ببعض العلماء العرب الذين فازوا بالجائزة، وإن حملوا جنسيات أخرى، فمثلًا في فرع الطب البروفيسورة فرانسوا باري سنوسي، الفرنسية الجنسية، ذات الأصل التونسي. وقد نالت الجائزة في موضوع نقص المناعة المكتسب «الإيدز» عام ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ثم نالت جوائز كبيرة منها جائزة نوبل. أما في فرع العلوم فقد فاز بها السير مايكل عطية، البريطاني الجنسية، ذو الأصل اللبناني. وقد نالها في الرياضيات عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، والذي يُعدُّ أشهر عالم رياضيات في القرن العشرين. وقد منح أكثر من عشرين جائزة دكتوراه فخرية في العلوم، كما منح عدة جوائز مرموقة منها ميدالية أبيل (Abel Prize)، التي أنشئت للرياضيين خاصة عوضًا عن جائزة نوبل.

البروفيسور أحمد زويل، المصري الأصل، الأميركي الجنسية، الذي أدَّت إبداعاته تقانات مذهلة إلى تأسيس فرع جديد من فروع المعرفة هو كيمياء الفيمتو، وقد نال الجائزة عام ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م في الفيزياء، كما منح أكثر من مئة جائزة وميدالية ووسام، ومن بين الجوائز التي نالها جائزة نوبل عام ١٤١٩هـ/١٩٩٩م. والبروفيسور مصطفى عمرو السيد، المصري الأصل، الأميركي الجنسية، الذي نال الجائزة في الكيمياء عام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. والبروفيسور سمير زكي الذي هو من أصل لبناني ويحمل الجنسية البريطانية، وقد نال الجائزة في علم الأحياء (البيولوجيا) عام ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م. وجميع هؤلاء الفائزين تم ترشيحهم من مؤسسات وهيئات علمية، ومراكز بحثية غربية.


أحمد زويل

**• جوائز الدورة الأخيرة من الجائزة غلب عليها المناصفة، هل ذهاب جائزة الفرع الواحد إلى اثنين خيار لا بد منه، علمًا أن بعضهم لا يحبذ المناصفة، ولا يرى فيها تساويًا في الأبحاث المرشحة من ناحية الأهمية، وقد تدل المناصفة على أن الأعمال لا ترقى إلى المستوى المطلوب، فيكون الفائز بحاجة إلى فائز رديف. فما رأيكم؟**

- اختيار الفائز بالجائزة بالانفراد أو الاشتراك أو حجب الجائزة هو من مهام لجنة الاختيار، ولا تتدخل أمانة الجائزة في عمل اللجان، ولكن قد يكون السبب في اشتراك أكثر من فائز في جائزة واحدة نتيجة تقارب مستويات المرشحين، أو قناعة اللجان بعدم رقي واحد فقط للانفراد بها، أو اختلاف في وجهات نظر أعضاء اللجان. وقد سبق أن اشترك ثلاثة فائزين في فرع واحد من أفرع الجائزة. وعليه أقول: إن الحكم في هذا هو للجنة الاختيار.



## ٤٠ عامًا على انطلاق الجائزة



**أُنشئت** جائزة الملك فيصل العالمية قبل ما يقرب من أربعين عامًا، وتشرفت بحمل اسم ملك عظيم حمل هموم أمته العربية والإسلامية. وقد جاء إنشاؤها إيمانًا بأهمية العلم في فتح آفاق أوسع للبشرية في جميع المجالات، وتأكيدًا لرسالة تحملها مؤسسة الملك فيصل الخيرية إلى العالم، وهي رسالة تقوم على إشاعة الخير، وبث الأمل، والاعتراف بجهود العلماء والعاملين، والمشاركة في كل ما يعود على البشرية بالنماء والازدهار. ولعلَّ فوز مؤسسة الملك فيصل الخيرية بجائزة العويس عام ٢٠١٦م في حقل الإنجاز الثقافي والعلمي، لهو دليل على النجاح الذي حالف هذه المؤسسة الخيرية التي تعمل لصالح الإنسانية جمعاء. وقد مر على منح أول جائزة من جوائزها الخمس ثمانية وثلاثون عامًا. تم منح الجائزة بفروعها الخمسة، منذ إنشائها، لمئتين وسبعة وأربعين فائزًا وفائزة ينتمون إلى أربع وأربعين دولة. وحققت الجائزة جانبًا كبيرًا من أهدافها، كما حققت ريادة واضحة في تكريم نوابغ من العلماء والباحثين. فقد حصل ثمانية عشر فائزًا بها في فرعي الطب والعلوم - بعد فوزهم بها - على جائزة نوبل للإنجازات العلمية الرائدة.

والجائزة لا يقتصر تكريمها على العلماء في مختلف فروع المعرفة؛ بل يمتد إلى العاملين المخلصين، إذ وجه الأمير خالد الفيصل رئيس هيئة الجائزة بتكريم أمينها السابق الأستاذ الدكتور عبدالله العثيمين - رحمه الله - الذي أمضى ثلاثة عقود من العمل الدؤوب، والجهد الكبير، وذلك في حفل تسليم الجائزة الذي رعاه خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبدالعزيز. وامتد هذا التكريم بموافقة الأمير خالد على إقامة الندوة العلمية «عبدالله العثيمين مؤرخًا وأديبًا»، التي نظمتها أمانة الجائزة يوم الأربعاء ١٤٣٨/٣/١٥هـ الموافق ٢٠١٦/١٢/١٤م، بمشاركة نخبة من المؤرخين والأدباء والمثقفين من المملكة والوطن العربي.

تبنى إسلام التنوير وكرَّمته فرنسا بينما اختزله العرب في كتب الحب والجنس

# مالك شبل .. في أفول العقل التنويري

**عبدالحق بلعابد** باحث وأكاديمي جزائري

**يعد** المفكر الجزائري (مالك شبل: ١٩٥٣-٢٠١٦م)، من بين المفكرين القلائل الذين زاوجوا العلم بالعمل، والقول بالفعل، بانيًا بذلك هوية فكرية مفارقة للهويات الفكرية الأخرى التي تبني جدارًا عاليًا بين ذاتها في الحياة، وذاتها مع الفكر، فقد وعى المفكر مبكرًا بهذه الإحراج المعرفي، فقام بتذويب فكره، ليصبح فن العيش متسامحًا مع الآخر، وطريقه للتفكير الحر والمستنير في الأنا متساكنًا مع الآخر. والقارئ لسيرته الذاتية التي نقلتها عنه الروائية الفرنسية (جانين بواسار، مالك، قصة حقيقية، منشورات فايار ٢٠٠٨م)؛ سيدرك ما قلناه سابقًا، فهو الذي عاش يُتم المجتمع، بعد فقدانه والده وممتلكاتهم بعد الاستقلال، لولا وجود السند الأمومي الذي عوضه بعضًا من هذا اليُتم القسري، لتنفتح ملكاته الوجودية على يُتم آخر وهو في مركز الأيتام، حيث كان يدافع عن نفسه وأخيه من تعنيف بعض الأطفال في المركز، لتبدأ الأسئلة الطفولية تكبر في عقل رجل المستقبل، متجاوزًا بذلك أسئلة يُتم المجتمع إلى أسئلة يُتم المعرفة: لماذا الإنسان يتعدى على أخيه الإنسان؟ وعن الحرية المسلوبة؟ وعن الحب الضائع؟ وعن المستعمر القامع؟ وعن الدين المانع؟

### العقل الجريح يُسمع هنـ(ا)ك

لتكبر هذه الأسئلة عنده في سنوات دراسته الثانوية في مدينة العلم قسنطينة، أين كان صوت المرأة خافتًا داخل المجتمعات العربية، ومنها المجتمع الجزائري، والحب لا تسمع همساته وراء الجدران. غير أن هذا المنع المجتمعي، أضرم في نفسه نورانية الشعر، ونارية المشاعر، وهو يتعرف إلى أولى مغامرات الحب واستيهامات الجسد في هذه المرحلة؛ هذه الاستيهامات الشبابية سرعان ما تحولت إلى هاجس وجودي قابل للتفكير، داخل أسوار الجامعة، إلا أنها غير قابلة للتدبير العلمي، داخل السياق المجتمعي في ذلك الوقت، ولم يجد متنفسًا لما كان يريده إلا بعد أن نال منحة دراسية إلى إحدى الجامعات الفرنسية؛ وهنا بدأت الانطلاقة الفعلية للعقل، واندملت بعض جراحات هذا العقل الجريح. فقد عكف شبل على دراسة علم النفس، وتحصل على دكتوراه في هذا التخصص، وأردفها بدكتوراه ثانية في الأنثروبولوجيا، ورسالة أخرى في العلوم السياسية، ليصبح هذا العقل الجريح في وطنه، عقلًا يجترح أفكارًا تنويرية جديدة عن الإسلام والمسلمين في العالم، ويُسمع صوت المسلم هنا وهناك، لتكون هذه بحق قصة حقيقية، لمفكر جعل حياته موضوعًا للتفكير المعرفي، وتفكيره آل للتدبير الحياتي.

### إسلام التنوير... هو السبيل للتعايش

إن مالك شبل مفكر شمولي كما يقول عن نفسه، فهو لما أراد أن يعيد قراءة الإسلام قراءة جديدة، قراءة جمعية شمولية، متسلحة بمنهجيات متعددة التخصصات، لا تركن للجاهز من الأفكار، ولا إلى الأحكام السابقة، ولا إلى التصورات المتوارثة؛ فهو دائمًا ما يعرض كل هذه المقولات والأطروحات على محك النظر المعرفي، ومقياس العقل العلمي، لهذا كثيرًا ما أخذ منه المفكرون الأجانب الحذر ، على الرغم من إعجابهم بفكره المستنير، وكثيرًا أيضًا ما ارتاب منه بعض المفكرين العرب إلى حد التهجم، من أجل أفكاره المغامرة في تحليل مناطق يصعب عليهم التفكير فيها أو مقاربتها مقاربة علمية (كالجنس والشهوة، والمثلية...). فهو لم يتمكن من الحفر في بنية العقل العربي الإسلامي، إلا من خلال هذه المنهجية العلمية الشمولية المتعددة التخصصات، فهو سليل المدرسة الفكرية الأركونية (نسبة لمحمد أركون)، التي تدرس الإسلاميات في شموليتها، وهذا ما نجده في العديد من كتبه ( الجسد في الإسلام ١٩٨٤م، المخيال العربي الإسلامي ١٩٩٢م، قاموس الرموز الإسلامية ١٩٩٥م، الذات في الإسلام ٢٠٠٢م، لا شعور الإسلام: تأملات حول الحظر، الخطيئة والاختراق ٢٠١٥م).

لهذا نجد مالك شبل لا يكتفي بالتنظير للظاهرة، بل يشفعها بكثير من التطبيقات العملية، فالعديد من كتبه

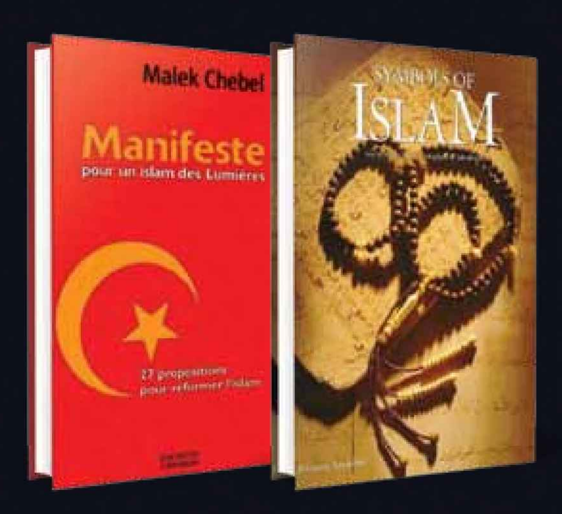
تنطلق من السؤال المشروع: كيف يمكن للعالم العربي أن يجعل من الحداثة النابعة من العقل مبدأ لمستقبله؟ لأنه يرى ديننا عظيمًا، ولكن المقاربات التي حللته لا ترقى لعظمته، لأحادية مقارباتها، فهي لا تريد أن تؤقلم تحليلاتها مع المنهجيات العلمية عقلانية كانت أو اجتماعية، وأن تواجه الإسلام بأسئلته الحقيقية كما جاء في أحد كتبه (الإسلام أمام مئة سؤال، ٢٠١٥م)، فلا يمكن الإجابة عن كل ذلك في رأيه إلا بفتح كليات ومعاهد تدرس هذه المنهجية المتعددة التخصصات لفهم الأديان ومقارنتها ومقاربتها، مراهنة على دعوى الانفتاح والتنوير. ولما وجد مفكرنا بعض الصدّ والمواجهة، حمل على عاتقه منذ ثلاثين سنة، سؤال مشروعه الذي يهتم بتاريخ العقليات في العالم العربي، فاهمًا للإسلام بمقاربة أنثروبولوجية، يحاور فيها بالتحليل موضوعات جديدة غير مفكر فيها، وإن كانت هي من أسهم في تكوين العقل العربي، من قبيل: الذات، والجسد، والعشق، والمخيال...، وهذه المقاربة العقلانية الأنثروبولوجية بنية العقل الإسلامي، هي التي ولدت مفهومه الذي أصبح علامة مسجلة باسم مالك شبل في العالم الغربي قبل العالم الإسلامي وهو إسلام التنوير؛ ذلك الإسلام ذو المنابع الصافية، الذي يعلمنا مبادئ التسامح والتعايش مع الآخر في اختلافيته، بعيدًا من دعاوى العنف، وسلب الحريات الفردية، وإذكاء روح الكراهية للآخرين.

وهذا ما دافع عنه شبل في كتبه ولقاءاته، ففي كتابه عن «تغيير الإسلام: قاموس المصلحين المسلمين إلى اليوم، ٢٠١٣م»، يرجع بنا إلى أصل المسألة، وهو سؤال النهضة، الذي لم يجب عنه إلى الآن، ودور المصلحين في ذلك الوقت، فعلى الرغم من جهودهم الكبيرة، فإنهم لم يتمكنوا من دفع شبهة خطر الإسلام على المسيحية، التي كان ينسجها المفكرون الغربيون في مراكز دراساتهم داخل الوطن العربي في الشام والقاهرة وقتئذ، ولم تجد من يرد على هذه الدعوى، لقصور الآلية التحليلية، والرؤية الحداثية للإسلام، وهذا المبحث الدراسي المهم الذي خاض فيه شبل كثيرًا ما تجنَّبه الدارسون العرب.

> **مالك شبل** من بين المفكرين القلائل الذين زاوجوا العلم بالعمل، والقول بالفعل، بانيًا بذلك هوية فكرية مفارقة للهويات الفكرية الأخرى التي تبني جدارًا عاليًا بين ذاتها في الحياة، وذاتها مع الفكر

وإيمانًا من مفكرنا أن يُسمع صوته هنا(ك) داخل المجتمع الغربي عامة، والمجتمع الفرنسي على وجه التحديد، الحامل لهويته أيضًا، فهو يتكلم اللسانين ويحمل الهويتين ولا بد أن يدافع عن المجتمعين، فلهذا لم يتجاهل وضع الإسلام في المجتمع الفرنسي الممثل للمجتمع الغربي؛ لأنه هو المتلقي الفعلي لأفكاره، وكتاباته التي تريد أن ترسخ داخل هذا المجتمع فكرة «إسلام التنوير»، مقابل «إسلام الظلام»، ومحمولاته المفاهيمية وبخاصة العنف والإرهاب؛ وهذا ما ظهر جليًّا في كتابات ومحاورات وندوات مالك شبل بعد أحداث ١١ سبتمبر، حين تعالت أصوات الكراهية ضد الإسلام، والكتابات المعادية للمسلمين، فما كان من هذا المفكر العقلاني، إلا أن يحارب ويدافع عن فكرة إسلام التنوير، ذلك الدين المتسامح والمتعايش مع كل الشعوب، فكان من حكمته أن وجه خطابه عن الإسلام التنويري منذ البداية لفئة الناشئة في المجتمع الفرنسي؛ لأنها مستقبل الشعوب والمجتمعات، فكان يحرص في محاوراته الصحفية ولقاءاته التلفزيونية على أن يوجه خطابه لها، حتى أصبح كتابه عن «القرآن للمبتدئين والناشئة، ٢٠٠٥م»، من أكثر الكتب مبيعًا على الإطلاق، وأعيدت طباعته العديد من المرات بعد هجمات ١١ سبتمبر، إلى جانب كتابه الدال على سماحة الإسلام «بيان من أجل إسلام التنوير، ٢٠٠٤م».

أما أكبر تحدٍّ واجهه فهو المسيرة العلمية لترسيخ فكرة إسلام التنوير، وقضى فيها أكثر من عقدين من الزمن، لصعوبة مسالكها المعرفية، وتعقيد تركيباتها الترجمية،



«ترجمة القرآن الكريم، ٢٠٠٩م»، فهو يرى أن الترجمة المتكررة للقرآن تغني معناه لدى قارئه، فكانت ترجمة مالك للقرآن ترجمة للمعاني لا للمباني؛ لأنه يريد أن يحافظ على روح النص الأصلي، وهذا ما جعل ترجمته تختلف عن الترجمات السابقة كما يذهب في مقدمة ترجمته، وقد ساعده في ذلك معرفته الواسعة باللغة العربية وجمالياتها، واطلاعه الواسع على تفاسير القرآن، وبخاصة اهتمامه البالغ بأسباب النزول، فنجد ترجمته كثيرة الحواشي الشارحة، والهوامش الموضحة، وقد وضع قاموسًا تفصيليًّا لبعض كلماته ورموزه، وهذا لتمكين القارئ من اتباع المسار التاريخي للآية والسورة، وتنزيلها تنزيلًا خادمًا لسياق العصر ومقتضياته، محافظًا في كل ذلك على القيم الإنسانية الموجودة في سور القرآن لأنه صالح لكل فرد في كل زمان ومكان.

ولكننا نأسف أن القارئ العربي مفكرًا كان، أو مهتمًّا بالشأن الإسلامي، لم يقرأ لمالك شبل سوى تلك الاجتهادات المعرفية التي سجلها في برنامجه الفكري وهو يحفر في عقليات الثقافة العربية الإسلامية، وهو يلامس بحس المحلل النفسي الخبير بمكبوتات الذات العربية، واستيهاماتها النفسية، من مثل موضوعات «الجسد في الإسلام، ١٩٨٤م»، والكشف عن رغبات الجسد الجامحة، وراء أسوار القصور والبيوتات، ليضع موسوعة خاصة بالحب والمحبين «موسوعة الحب في الإسلام، ١٩٩٥م»، كاشفًا عن العقل الشهواني بكل طقوسه السوية والمثلية، وهذا ما ظهر جليًّا في كتابه المترجم للغة العربية والذي

**تسارع الغرب مفكرين وساسة لتكريمه بأرفع الأوسمة والجوائز، نظير تعريفه بإسلام التنوير الذي يعايش الديمقراطية ويعززها، داعين إلى تبني أفكاره في مجتمعاتهم**

عرفه القارئ من خلاله، وقرأه قراءة المستمتع، لا قراءة التدبر، وهو «الجنس والحريم، روح السراري، ترجمة ٢٠١٠م»، غير أن القارئ العربي نسي أن هذه الكتب هي ضمن سلسلة فكرية تبحث في بنيات العقل العربي المنتج عنده لإسلام التنوير.






## العقل التنويري الجريح.. مشروع لم يكتمل

**بعد طول** تأمل في مشروع مالك شبل التنويري، نجد أن هذا العقل التنويري ولد جريحًا، وذهب عنا جريح اليد والوجه واللسان، هو المفكر الذي قضى كل حياته مدافعًا عن إسلام تنويري، خارج أرض الإسلام، فتسلح بروح المناظرة المتصالحة والمحاورة الحسنة؛ لكي يرسخ في العقليات الغربية في كل مكان في أرقى الجامعات، وأكبر الندوات، وأصعب الحوارات، أن الإسلام إسلام تنوير وتسامح، وليس إسلام عنف، غير أن العالم العربي واجهه بتجاهل مطبق حيًّا وميتًا، والدليل على ذلك أن فكره يختزل عند القارئ العربي بكتب الحب والجنس فقط، متجاهلين أن مشروعه التنويري أكبر من ذلك؛ بدءًا من مالك بن نبي وصولًا إلى مالك شبل اللذين دافعا عن الإسلام بلغات متعددة، ومقاربات متعددة أيضًا. ألا يحق لهذا المفكر التنويري التفاتة من المؤسسات العلمية العربية تدرس فكره في جامعاتها، ومراكز الترجمة، وأن تخرج للقارئ العربي مشروعه التنويري الأصيل، فقد تسارع الغرب قبلنا مفكرين وساسة لتكريمه بأرفع الأوسمة والجوائز، نظير تعريفه بإسلام التنوير الذي يعايش الديمقراطية ويعززها، داعين إلى تبني أفكاره في مجتمعاتهم، فمن باب أولى أن ندافع عن مفكرينا ومشروعاتهم، وأن نبقيهم أحياء بيننا فيما نقول ونعمل، وهذا هو إسلام التنوير المصالح والمتسامح مع ذاته والآخرين.



رسائل حب ملتهبة وممرات سرية للقاء المحبوبة

# غراميات رؤساء فرنسا ونساء الظل

**شاكر نوري** روائي وصحافي عراقي

**تكاد** تكون قصص العشق والحب عند الرؤساء الفرنسيين جزءًا من طقوسهم المعتادة التي يتقبلها المجتمع الفرنسي ويعدها جزءًا من عاداته على عكس المجتمع الأنغلوفوني الذي يعدها مسيئة للأخلاق والعرف العام. وقصص الحب هذه قديمة وتمتد جذورها إلى نابليون الثالث، إمبراطور الفرنسيين، الذي حكم فرنسا في المدة ١٨٤٨ - ١٨٥٢م حيث قام بإخفاء قصة عشقه خارج إطار الزوجية من خلال أوامره بحفر نفق سرّي من رواق قصر الإليزيه إلى الفندق الذي يلتقي فيه عشيقته، لويز دي ميرسي آرجنتيو.

وعلى الرغم من العرف السائد في ازدواجية الزوجة والعشيقة في المجتمع الفرنسي لكن إخفاء العشيقة كان ولا يزال لعبة يزاولها أهل السلطة بعيدًا من أعين الرقابة؛ وذلك لأن المجتمع الفرنسي ليس متجانسًا في رؤيته للنظر إلى هذه المسألة التي تبقى محرجة للرأي العام، ولكنها ليست صادمة كما في المجتمعات الأوربية الأخرى. فكان من الطبيعي أن يظهر الرئيس الفرنسي فرانسوا هولاند مع عشيقته في اللقاءات الرسمية رغم عدم قبولها لدى بعض البلدان التي رفضت استقباله مع عشيقته. وقصص العشق تتكرر عبر التاريخ. فهذا هو رئيس مجلس الحكم إيميل كومب الذي حكم من ١٩٠٢ إلى ١٩٠٥م، وهو الزوج العاشق والمدافع المتحمّس عن العلمانية، لم يصمد أمام سحر فتاة في الـ ٣٤ من عمرها وقتما كان عمره ٦٨ عامًا. وقد أقام معها علاقة سرية وكتب مراسلات عشق شهيرة يؤرخ فيها هذه العلاقة منذ أن قابلها في برشلونة. ووصل الحب درجة حامية بينهما حتى إنها قدمت له خصلة من شعرها كهدية رمزية. أما إدغار فور الذي حكم فرنسا من ١٩٥٥ إلى ١٩٥٦م أثناء ولايته في الجمعية الوطنية، فقد شيد في مبنى البرلمان الفرنسي بابًا سريًّا في مبنى لاساي من أجل مقابلة عشيقته بسرية تامة حتى لا ينفضح أمره. أما جاك شيراك، فقد أطلق عليه الفرنسيون دونجوان الفرنسي، وقد اشتهر بعلاقته مع النجمة الإيطالية الشهيرة كلوديا كاردينالي. وكاد يفترق مع زوجته التاريخية بيرناديت لكي يتزوج من الصحافية التي تعمل في صحيفة الفيغارو التي أصبحت عشيقته منذ نهاية السبعينيات.

### «الأميرة والرئيس» رواية جيسكار ديستان

كان الرئيس جيسكار ديستان مُعجبًا بالأميرة ديانا إلى درجة أنه كتب عنها رواية، اختلطت فيها الوقائع بالخيال. والرواية هي احتمال لوقوع غرام بين الرئيس الفرنسي والأميرة البريطانية الراحلة. وقد أثارت هذه الرواية أي «الأميرة والرئيس» ردود أفعال عديدة في الأوساط الثقافية، وتساءل

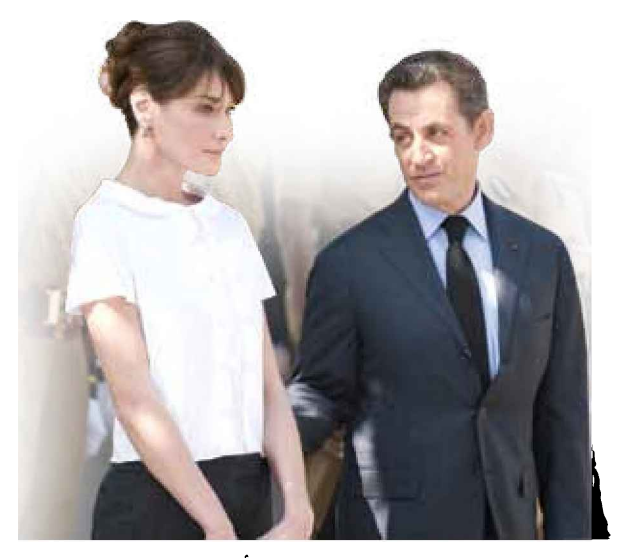


قام نابليون الثالث، إمبراطور الفرنسيين، بإخفاء قصة عشقه من خلال أوامره بحفر نفق سري من رواق قصر الإليزيه إلى الفندق الذي يلتقي فيه عشيقته، لويز دي ميرسي آرجنتيو

الناس: أين هي حدود الحقيقة والخيال؟ يُعرف عن الرئيس جيسكار ديستان، الذي حَكَمَ فرنسا سبعَ سنوات، أنه صاحب غراميات، وأنه صُدم بسيارته حينما كان عائدًا من موعد سرّي إبّان السبعينيات. وقد حاول أن يعبّر عن غرامه بالعشيقة من خلال تجسيد علاقة خيالية مع الأميرة ديانا. وقد استعان بالأدب؛ لأنه انجذب إلى الرواية منذ صغره وفي أيام المقاعد الدراسية.

يؤمن الرئيس الفرنسي جيسكار ديستان بأنه لا توجد روايات حول السلطة بل هناك مذكرات وذكريات، «أردت أن أدعو القراء إلى قراءة رواية حول الحياة الحميمية والسلطة. اشتغلت كثيرًا على الديكورات الدقيقة. ليس لإعطاء دليل للمتاحف الوطنية بقدر ما أجعل القراء يرون الديكورات التي تجري فيها الأحداث». يؤكد جيسكار ديستان أن شخصية الرئيس في رواية «الأميرة والرئيس» ليست شخصيته. والرواية هي احتمال وتوقع لرئيس فرنسي أن يقع في غرام مع أميرة بريطانية. ولا يعني ذلك أن الرواية خالية من الأحداث الواقعية، فهناك ذكرى الإنزال البحريّ على الشواطئ الفرنسيّة، أيام الحرب العالمية الثانية التي أُقيمت عام ١٩٨٤م ورافق خلالها الرئيس الأميرة في القطار الرسميّ.

هذه القصة هي من نسج خيال الرئيس، «هذه الرواية التي تؤدي فيها الأميرة ديانا الدور الرئيس، ما هي إلا إعادة



إحياء لشخصيّة عرفتها بهذا الشكل». وأضاف: «لا نبالغ بالأمر. لقد التقيتها لفترات قصيرة في أجواء من الثقة كانت تتوق فيها إلى التواصل». وعندما قُتلت الأميرة في باريس عام ١٩٩٧م كان الرئيس وقرينته أول من بادر بإرسال باقات الزهور إلى المستشفى الذي كانت تعالج فيه. وتثبت هذه الرواية أن العشق جزء من التقاليد الفرنسية وقد أقبل القراء على التهام هذه الرواية، منطلقين من فكرة ازدواجية الزوجة والعشيقة.

## ساركوزي.. المغامرة والحب

في عام ١٩٨٢م تزوج ساركوزي من ماري. دومنيك سيليولي، وأنجبا ولدين: بيير عام ١٩٨٥م وجان عام ١٩٨٦م. انتخب حينها عمدة لبلدية ضاحية نويي سور سين. ولكنه ذات يوم اشتهى زوجة صديقه ومقدم البرامج جاك مارتان سيسيليا، وسطا عليها، ووقع في غرامها. وظلت علاقتهما سرية إلى أن فُضحت في عام ١٩٨٦م ما أدى إلى طلاقه من زوجته الأولى، والزواج من زوجة صديقه. وأنجبت له ابنًا هو لويس ١٩٩٧م. وبعد أحد عشر عامًا من الزواج. وبعد فوزه بالانتخابات الرئاسية في ١٨ أكتوبر ٢٠٠٧م، أعلن قصر الإليزيه انفصالهما. وتزوجت طليقته من رجل الأعمال المغربي ريتشارد عطية وتعيش معه في الولايات المتحدة الآن. بعد طلاقه من سيسيليا، تعرف إلى عارضة الأزياء والمطربة الإيطالية الأصل النجمة كارلا بروني، وتزوج منها في عام ٢٠٠٨م. وقد اجتمع الزوجان في الإليزيه واحتفلا بانتخابه. وبعد مرور أربعة أعوام أنجبت له بنتًا سمياها غوليا، وأصبح ساركوزي الرئيس الفرنسي الأول الذي يصبح أبًا أثناء مدة ولايته.

## مَن المرأة الأكثر تأثيرًا في حياة فرانسوا هولاند؟

مَن المرأة الأكثر تأثيرًا في حياة الرئيس الفرنسي الحالي



**أطلق الفرنسيون على جاك شيراك دونجوان فرنسا، واشتهر بعلاقته مع النجمة الإيطالية الشهيرة كلوديا كاردينالي**

فرانسوا هولاند: سيغولين رويال أم فاليري ترايرويلير أم جولي غاييه؟ المعروف عن هولاند أنه يغري النساء، بل يجعلهن ينخرطن في حب مجنون معه. لكن المحللين النفسيين يقولون: إن المرأة الأكثر تأثيرًا في حياته هي أمه نيكول التي توفيت عن عمر ناهز الـ ٨٢ عامًا.

على أية حال، التقى هولاند، سيغولين رويال على مقاعد الجامعة، وبعد أن أنجبا أربعة أولاد انفصلا في عام ٢٠٠٧م من دون زواج طبعًا؛ لأن الرئيس الفرنسي لم يتزوج في حياته رغم علاقاته النسائية الكثيرة. وبعد فشله أمام ساركوزي في الانتخابات، طوى خيبته في قصة حب صحافية اسمها فاليري ترايرويلير، ووقفت معه في انتخابات قصر الإليزيه في عام ٢٠١٢م. وحرصت أن تطبع قبلة على فم الرئيس في احتفالية فوزه بانتخابات قصر الإليزيه أمام الملايين؛ لكي تعطي علاقتهما طابعًا رسميًّا. واستمرت علاقتهما إلى أن نشرت مجلة الفضائح «كلوسر» Closer في عام ٢٠١٤م صورًا للرئيس مع ممثلة شابة تدعى جولي غاييه.

وأدى هذا العدد من المجلة إلى مرض عشيقته فاليري، الصحافية التي تعمل في مجلة «باري ماتش» الشهيرة، وأمضت أيامًا في المستشفى من أثر الصدمة. ويبقى الرئيس الفرنسي هولاند أعزب بصورة رسمية في الوقت الحاضر، لكنه لا يرغب في أن يظهر مع سيدة فرنسا الأولى إلى العلن كما فعل مع عشيقته الأولى الصحافية فاليري. ولا يفضّل الحديث عن علاقته الأخيرة مع الممثلة جولي، وهما في وضع لا يحسدان عليه، لكن العشيقة الجديدة تلتزم بقواعد اللعبة: أن تعيش امرأة الظل مع الرئيس من دون ضجيج أو إعلان.

### لغط وجدل حول غراميات ميتران

أثارت علاقات الرئيس الفرنسي الراحل فرانسوا ميتران الغرامية الكثير من اللغط والجدل في أوساط الفرنسيين. ولم يقتصر حب فرانسوا ميتران على خيانة زوجته مع عشيقة واحدة، بل تعدى ذلك إلى عاشقات كثيرات برزن في السر والعلن، لكنه حاول على الدوام إخفاء علاقاته الغرامية التي شملت أسماء معروفة أمثال: الممثلة الفرنسية ذات الأصول المصرية داليدا، والصحفية السويدية كريستينا فورسن وغيرهما. ظلت الأولى تجتمع به في أماكن سرية وعلنية، والأخرى السويدية صرحت بذلك في كتابها «قال لي فرانسوا» خلال إحدى المقابلات الصحفية التي أجرتها معه في عام ١٩٧٩م بعد أن قدمها رئيس الوزراء السويدي الراحل أولوف بالم، ومدحها على أنها صحفية شابة متحمسة لإجراء لقاء صحفي معه.





**فرانسوا ميتران اشتهر بالحب المتعدد، وهرب من الأسر الألماني في الحرب العالمية الثانية، فقط ليلتقي عشيقته**

في قصة عشق ميتران، وقفنا على دراما حقيقية وبخاصة أثناء رحيله، فقد كانت دموع الوداع مشتركة بين امرأتين غريمتين، الزوجة والعشيقة، جمعتهما جنازة هذا العاشق الذي كان رئيسًا لواحدة من كبريات الدول وهي فرنسا، ولم يعلن فرانسوا ميتران عن حبه السري وابنته غير الشرعية إلا في أيامه الأخيرة تحت ضغط حزبه الاشتراكي وعائلته، فكانت الصدمة التي أصابت الفرنسيين لا للعلاقة بل لإخفاء هذه العلاقة. كانت زوجته دانييل، معروفة بين أروقة قصر الإليزيه، وآن بينجو، عشيقته التي عاشت في الظل، ولم تتمكن من الإفصاح عن حبها للرئيس، بل عاشت في الظل

بعيدًا من الأضواء وحفلات قصر الإليزيه.

## حب عن طريق المصادفة

بدأت حكاية وقوع فرانسوا ميتران في حب دانييل في عام ١٩٤٤م أثناء زيارته لرفيقته كريستين كوز، شقيقة دانييل، في إطار عمله في الحزب الاشتراكي الذي انتمى إليه منذ أيام شبابه. وذلك عندما أبصر صورة لأختها الشابة معلقة في صالة الجلوس، فأبدى إعجابه بها، فما كان من رفيقته كريستين سوى دعوة أختها للقاء بميتران في أحد مطاعم الحي اللاتيني. وعلى الرغم من أنه كان يفكر بفتاة أخرى، لكنه تركها من أجل عيون أخت رفيقته. وبعد استدعائه لخدمة الجيش في الحرب العالمية الثانية، وقع أسيرًا في يد الألمان، وهرب من الأسر لكي يلتقي خطيبته، لكنه وجدها قد تزوجت. وهذا ما جعله يحسم أمر حبه إلى دانييل. وأخذ يرسل إليها من ثكنته العسكرية رسائل حب ملتهبة كل يوم، وأحيانًا يكتب لها مرتين في اليوم، بحيث تجمعت لديها أكثر من ثلاثة آلاف رسالة. بعد ذلك بوقت قصير، تزوجها، رغم أنه مر بصعوبات كبيرة في إقناعها في بادئ الأمر.

## زوجة الرئيس

لحظت زوجة ميتران، عندما كان شابًّا متحمّسًا يتطلع إلى بلوغ سدة الحكم، أنه من الصعب عليها أن تعيش المراحل التي سبقت نجاح أحلامه، لكنها سرعان ما أدركت أنها ستعيش متوارية وراء ظل الرئيس، رغم صيت عائلتها السياسي، لكن زواجه بها سهّل عليه مهام تحقيق حلمه، وتسلق سلّم الحكم في فرنسا. وفي سنوات زواجه، كانت الفضائح الغرامية تحاصره من كل حدب وصوب، لكن زوجته تحملت كل ذلك، وعرفت مبكرًا أن زوجها زير نساء حقيقي، حتى حقق حلمه في عام ١٩٨١م. ومنذ ذلك التاريخ أي صعود زوجها إلى سدة الحكم، لحظت ارتفاع نسبة النساء اللاتي توظفن في طاقم قصر الرئاسة، لكنها تغاضت عن ذلك من أجل إدامة زواجهما، وقد أدرك فريق العمل مع الرئيس أن عليهم الالتزام بالسرية والكتمان حول حياة الرئيس العاطفية.

عاش الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران ازدواجية عاطفية دون أن يفصح عن حياته السّرية إلا عندما كبرت ابنته مازارين، وفضحت كل ما كان مستورًا لسنوات طويلة. ولم تتردد زوجته أن تتحدث عن هذه الازدواجية التي عاشتها بنفسها أيضًا في كتاب مذكراتها «كلمة كلمة»، بكل وضوح وصراحة. ولم يكن السكوت عن مغامرات زوجها يعني الجهل بها، لكن صلابتها كانت نابعة من حبها العميق لزوجها، وتفهم حاجاته الروحية على مدى أكثر من نصف قرن.



**هولاند يغري النساء ويجعلهن ينخرطن في حب مجنون معه. لكن المحللين النفسيين يقولون: إن المرأة الأكثر تأثيرًا في حياته هي أمه**





الرئيس جيسكار ديستان أعجب بالأميرة ديانا وكتب عنها رواية. وصُدم بسيارته بينما كان عائدًا من موعد سرّي



تعود قصة علاقته بعشيقته آن بينجو إلى بداية الستينيات، حيث تعرف إليها في أحد المتاحف الباريسية في عام ١٩٦٤م، وتوطدت علاقتهما شيئًا فشيئًا إلى أن تُوجت بإنجاب طفلة منها. وهذه البنت غير الشرعية مازارين، التي احتفظت باسم أمها بينجو لسنوات قبل أن يمنحها الأب اسمه الشهير ميتران. وقد تحدثت مازارين التي تزوجت فيما بعد بشاب مغربي، وأنجبت منه ثلاثة أطفال، صرحت باسم أبيها للمرة الأولى في كتابها «السر المكتوم» الذي صدر بباريس ٢٠٠٥م، كما تقول فيه: «رسميًّا لم يكن لي أب، فرفاقي في الصف لم يعلموا شيئًا عن حياتي العائلية، كيف أمضي أمسياتي وعطل نهاية الأسبوع أو العطل الأخرى، وإذا كانوا على علم فإنهم لم يقولوا لي شيئًا، فعقدة الصمت على ما يبدو لم تكن قضية عائلية بل إن الجميع التزم بها...، كنت أعيش حياة غريبة مزيجًا من الكتمان الإلزامي وروابط العلاقة الحنون، وبعد فوزه في الانتخابات الرئاسية أضحى بإمكاني رؤيته هناك، وكنت أدخل إلى القصر مختبئة تحت سرير مقعد السيارة الرسمية تجنبًا لاكتشافي، لكنني كنت أشعر بالارتياح مع الطباخين الشخصيين والسكرتيرات أكثر من مكتب الرئيس نفسه الذي كان يبذل حينها أقصى ما بوسعه لإخفاء وجودي عن العامة، ولعلّ ذلك كان يذكّرني باللحظات التي كان يزورنا فيها ببيت والدتي آن بنيجو، حيث كان يأتي فيها متخفيًا ويذهب متخفيًا، وبعد تناول الفطور كانت أمي تذهب بالدراجة إلى المتحف، وينطلق والدي بالسيارة إلى الإليزيه أو إلى أطراف العالم وأنا إلى المدرسة في سرّية تامة دون أن نعرف بعضنا البعض إلى أن نلتقي مجددًا في المساء وتحديدًا في الساعة الثامنة».

ثم تضيف: «كان والدي يعيش في منزلنا مع والدتي أكثر مما يعيش في قصر الإليزيه». أما زوجته دانييل فقد كشفت أنها كانت تعرف الجانب الخفي في حياة زوجها قائلة: «لقد كنت أعرف علاقاته الغرامية المتعددة لكنني لم أكن أعلم أن لديه ابنة غير شرعية من إحداهن...، فالسكوت عن مغامراته لا يعني أنني كنت أجهل ما يجري وراء ظهري فقد كنت أعلم جيدًا أن هناك أسرة موازية لأسرتي... فقد كان فرنسوا يحب ابنته كثيرًا وأنا كنت كذلك وأواصل مشاهدتها وهي كذلك تلتقي أخويها...، لقد كانت مازارين قسمة عاطفية بالرضا والتسليم فيما بيننا، وأعترف أن الأمر كان في البداية مؤلماً لكن العاصفة بدأت بالهدوء تدريجيًّا».

كانت السيدة بينجو تسير برفقة ابنتها مازارين إلى جانب دانييل أرملة الرئيس من دون أن يعلم الناس حينها حقيقة هذه السيدة التي أثارت ابنتها فضيحة سياسية على صفحات مجلة «باري ماتش» الشهيرة، وأفصحت للمرة الأولى بأنها ثمرة الخيانة الزوجية للرجل الأول في فرنسا آنذاك... هل اعترفت زوجته ووافقت على خيانة زوجها؟ قالت ذات مرة:

«أعرف جيدًا أن باريس هي أم الشذوذ والغرائب كما يقال، لكنني لم أكن أتوقع بأن تأتي مثل هذه التصرفات من الشخص الذي كنت أعشقه وأتمنى موتي قبل موته». لكنها تقبلت أيضًا إعلان الصحفية السويدية فورسن عن حب ميتران لها ومغامرته العاطفية معها بصورة صادمة، وقالت: «رغم تصريحات فورسن الأخيرة، لست متيقنة من علاقتها بزوجي الراحل، إنها تكذب للوصول إلى الشهرة، ولو كانت على علاقتها به لكان حدثني بذلك كما فعل بالنسبة لابنته مازارين، وأنا مثلكم فوجئت كثيرًا بما تدعيه هذه الصحفية».

### ١٢٠٠ رسالة غرامية إلى عشيقته

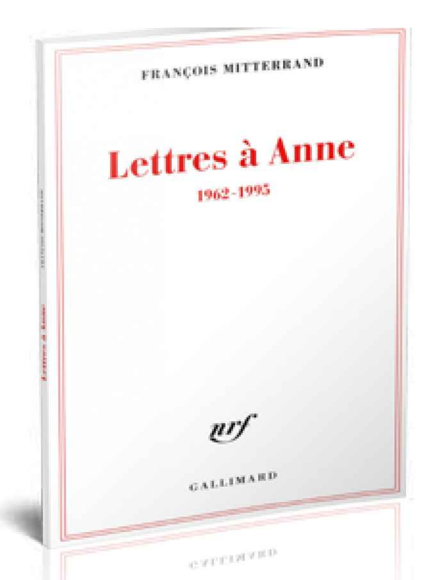
كتب فرانسوا ميتران أكثر من ١٢٠٠ رسالة حب إلى آن بينجو على مدى ٣٣ عامًا. إن كتابة هذا الكم من الرسائل جعلت علماء تحليل الجنس والنفس يدرسون حالة الرئيس العاشق الكبير. بل أعادت قضية ازدواجية الزوجة والعشيقة الجدل من جديد. في إحدى الرسائل يقول: «لو تعلمين، يا آن العزيزة، إن الامتلاء والثقة اللذين يسكناني يعود فيهما الفضل لك أنت. الثقة في كرم الحياة، والامتلاء بقابلياتي التي ازدهرت، ولم تكن لطافتك سوى تبادل العواطف بيننا.

إنها بالنسبة لي طريقة لأتعلم المزيد من الحياة. لقاءاتنا وجولاتنا ونزهاتنا وعواطفنا لم تكن سوى ذلك العشق الذي نتبادله. كانت بالنسبة لي طريقة لتعلّم دروس الحياة، والأشياء، والكائنات، والعمل، بطريقة ما. ربما تجدين التعبير ساذجًا . التعبير عن روحي، لكنك منحتني راحة البال والطمأنينة. فقد

## حبك سيجعل عزلة الموت أقل

**شاع** مصطلح polyamoureux أي الحب المتعدد والقدرة على حب أكثر من امرأة في آنٍ واحد. وهذا المصطلح لصق بفرانسوا ميتران، وأصبح هو نموذجًا له. ما الحب المتعدد؟ هو القدرة على حب امرأتين أو أكثر في آنٍ واحد. لكن علاقته بعشيقته آن بينجو دامت نحو ثلاثين عامًا، وقد كشفت رسائله الأخيرة التي نشرتها عشيقته عن قدرة هائلة على إدارة حياته المتعددة. كما كشفت عن الطاقة الشعرية التي كان يتمتع بها الرئيس الفرنسي الاشتراكي. وظل يسير بين عاطفتين، وأبقى على زوجته دانييل التي سارت معه في طريق صناعة التاريخ، رفيقة حياته من دون أن تتدخل في حياته الخاصة، بل كانت تقف على مبعدة من عواطفه. ولا يوجد أبلغ من مشهد رحيله أثناء مراسيم دفنه: امرأتان تذرفان دموع الوداع في آنٍ واحد، إضافة إلى ابنته غير الشرعية. وفي نفس كل امرأة شيء من روح هذا الرجل العظيم. وقد وضع الرئيس ميتران المرأتين على المحك والاختيار بين الاستمرارية أو القطيعة؛ لذا كانت كل امرأة تعرف دورها، وتعرف أيضًا متى تظهر ومتى


في جنازة ميتيران آن بينجو العشيقة ودانييل الزوجة




تخلصت من جميع الحسابات. ولم أعد أخضع لأي قانون ثابت في الحب. ومن أجل أن أحبك بطريقة أفضل، أخذت حذري ألّا أحب سواكِ. يا سعادتي ويا حبي، لا أعتقد أنني كنت على تلك الدرجة من الإخلاص والجدية في البحث عن العاطفة الحقيقية والتامة كما كنت معك». (الجمعة يوم ٢١ أغسطس ١٩٦٤م).

بالتأكيد في هذا العام كان ميتران متزوجًا، وهو زواج لم ينكره قط، كان يدعمه على الدوام، وزواج لم يشهد الطلاق قط. من المعروف أن ميتران كان أيضًا منتصرًا. وكان يدير العاطفتين بحس من المسؤولية. وكانت زوجته كما أسلفنا، تعرف الحقيقة، حتى عشيقاته الأخريات يعرفن ذلك، لكنه الرئيس وصاحب السلطة والجاه في نهاية المطاف. وما يُسمح له لا يُسمح لشخص آخر.

تختفي. وأكثر من ذلك فقد أصبح ميتران صاحب الشهرة والريادة في الحب المتعدد الذي يكاد يكون وحيدًا في فرنسا.

في إحدى رسائله يخاطب ابنته قائلًا: «عزيزتي مازارين. أكتب للمرة الأولى هذا الاسم. إنني خجول أمام شخصيتك الجديدة التي دخلت العالم. أنت تنامين، أنت تحلمين. أنت تعيشين. ستعرفيني لاحقًا عندما تكبرين وهذا يأتي بسرعة. قريبًا ستفتحين عينيك وترين الدهشة. دهشة العالم! ستسألين عن هذا الشخص حتى النهاية. (باريس ٧ يناير ١٩٧٥م) ولم تتعرف فرنسا إلى مازارين ابنة الرئيس ميتران إلا مؤخرًا. كان يختار ساعة هادئة لكي يكتب لعشيقته رسائله، وصفها اللغويون بأن لغة الرسائل تعود إلى الفرنسية الكلاسيكية؛ لأنها مكتوبة برشاقة في أسلوبها وبلاغتها.



## من العشيقة آن بينجو؟

ولدت آن بينجو في ١٣ مايو من عام ١٩٤٣م في مقاطعة كليرمون فيريه، وهي متخصصة في تاريخ الفن وبالتحديد في فن النحت الفرنسي ومؤلفة لعدد من الكتب والكتالوغات الفنية. وعملت في قسم النحت في متحف اللوفر الشهير ومتحف أورسي. أما فرانسوا ميتران فقد ولد في ٢٦ أكتوبر من عام ١٩١٦م. وهو الذي حكم فرنسا في أطول ولاية من عام ١٩٨١ إلى ١٩٩٥م. إنها قصة حب جميلة، كما يكتب عنها الجميع، فقد التقاها ميتران على شاطئ منطقة «هوسيغور» عندما كان في عمر الـ ٤٦ وهي في عمر الـ ١٩ عامًا. هناك فرق العمر. والشيء الخطير في هذه المرأة أنها ظلت طوال حياتها كاتمة لسر حبها مع ميتران. وهو نبل نادر من نوعه للنساء الثرثارات.

كان ميتران في تلك المدة رجلًا مهمًّا فقد أصبح وزيرًا لمرات عديدة. وكان سيناتورًا لمنطقة نيفير، ومتزوجًا أيضًا من دانييل غوز في عام ١٩٤٤م. وله ولدان مراهقان: جان كريستتوف وجلبيرت. وكانت آن بينجو تسكن في باريس في قسم داخلي للفتيات. أول رسالة كتبها لها كانت في ١٩ أكتوبر ١٩٦٢م. وقد تبع ذلك بكتابة ما يزيد عن ١٢٠٠ رسالة لم يكتشفها الفرنسيون إلا مؤخرًا عندما نشرتها آن بينجو بعد رحيل زوجته الأولى دانييل احترامًا للخصوصيات.

وقد أعجب ميتران بذوقها الرفيع تجاه الفنون، وهو الأديب المعروف برهافة أحاسيسه. وقد اعترف في نهاية حياته وأثناء مرضه بأن يتأسف لأنه أخفى شعلة الحب طيلة ثلاثين عامًا، ووصفها بـ«المرأة، والفتاة، والزهرة، والثمرة، والشمس الساطعة». وكتب في نوفمبر من عام ١٩٦٤م قائلًا: «التقيتكِ وقد أحسستُ على الفور بأنني سأقوم برحلة طويلة معك. أينما أذهب، أعرف على الأقل بأنك تكونين معي على الدوام. أبارك هذا الوجه، أبارك ضوئي. منذ أحببتك، لن تكون لي أية ليلة ظلماء. وعزلة الموت ستصبح أقل عزلة. آن، يا حبي». وقد أطلق عليها كل أوصاف الحب: «قطتي الصغيرة»، و«قلبي»، و«وخالقة سعادتي»، و«عالمي الأليف»، و«آن الغالية»... وغيرها من التعابير. ولم تبعده كل مسؤولياته الجسيمة في حكم فرنسا من حبه لهذه المرأة التي كتب لها في يوليو ١٩٦٧: «حبك يمنحني الإحساس بالخلود، والموت وحده يفصلني عنك». وفي الواقع، لم ينته هذا الحب إلا بانتهاء كتابة آخر رسالة له في ٢٢ سبتمبر من عام ١٩٩٥م قائلًا: «أنت فرصتي الأخيرة في الحياة؛ كيف لا أحبكِ، أكثر فأكثر؟».

أخلاقيون يدعون إلى الالتزام ثم يخالفونه

# الحياة السرية لمفكرين وفلاسفة..

## صراعات وجنس ومثلية وخيالات مازوشية وهتك المقدس

**متعب القرني** أكاديمي ومترجم سعودي

**حين كتب** أبو حامد الغزالي (١٠٥٨-١١١١م) كتابه «تهافت الفلاسفة» لم تكن الفلسفة الأخلاقية حينها قد ظهرت وتحلّت بإهابها التحليلي الرصين، بل كانت أسيرة للمحاولات الأولى المهمومة بتعريفات الخير والشر والسلم والحرب، ثم سرعان ما كشفت القرون التالية عن حيازة الأخلاق مساحة بالغة الأهمية من الخريطة الفلسفية العامة، بما فيها من جدليات وتنظيرات ساعية لبناء مجتمع مثالي متكامل. كانت النتيجة بناء إطار نظري أخلاقي لتحقيق العدالة والمساواة، ورفع معدل الانضباط والمسؤولية، وتقليل الأضرار الناجمة عن التصرفات الإنسانية، فرديةً كانت أو مجتمعية؛ فنجحت تلك الطروحات من الوجهة النظرية، في حين فشلت عن تحقيق مستويات أخلاقية عالية من الوجهة التطبيقية، والمؤسف أنْ كان مؤشر التدني محسوبًا على أقطاب الفلسفة الغربية أنفسهم.




روسو مع تيريز لوفاسير

فعلى رغم أن الفلاسفة قدّموا أنفسهم نماذج متصالحة مع ذواتهم وصالحة لمجتمعاتهم، كان منهم نماذج شاذة خرقت المواثيق والأعراف الوظيفية، وساهمت في الاعتلال المهني والانحلال القيمي بممارسة ما هو غير متوقع، وما هو غير معهود، فدفعتهم نزواتهم الجنسية إلى هتك العلاقة المقدسة، والعروة الوثقى بين المعلم والطالب، والطبيب والمريض، والمربي والابن. من هنا نسبر أغوار الحياة الجنسية الصاخبة التي عاشها رموز ساطعة من أوربا، ونضيء تلك العتمات بالكشف الروائي الاستعراضي، بدايةً بحياة روسو المضطربة، ومرورًا بصراعات فرويد ويونغ، وصولًا لمغامرات سارتر ودي بوفوار، وانتهاءً بنماذج معاصرة لا تزال تمضي تائهة في هذا المسلك الوعر.

### روسو: علاقات غرامية وأولاد غير شرعيين

كشف الكاتبان نايغل رودجرز وميل ثومبسون في كتابهما «جنون الفلاسفة، ٢٠٠٤م» منظومة التناقضات التي مر بها الفيلسوف السويسري جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م)، إذ عاش حياةً مبتذلة يحفّها العهر والرذيلة، وخيالات الاستمناء الصاخبة. لقد ثبت من خلال استعراض تجارب روسو أنه عانى في حياته المازوشية، وهو اضطراب نفسي يتلذذ فيه الفرد بتعذيب ذاته والإحساس بالاضطهاد عامةً؛ إذ كان يثني على ذكريات تلقيه العقاب والضرب في صغره من آنسة تدعى لامبرسير، معترفًا في كتابه «اعترافات، ١٧٨٢م» بأنها ساهمت في صياغة ذوقه الجنسي طويلًا «حتى بعد وصولي سن الزواج، كنت أجد لذة رائعة في الجلوس تحت قدمي حبيبتي المتعجرفة، مطيعًا أوامرها، طالبًا الغفران منها».

في عام ١٧٤٢م، كان عالم السياسة والاجتماع روسو مشغولًا بالخوض في علاقات محرمة مع عدد من بائعات الهوى، كان يزوده بهن السفير الفرنسي السكّير الذي عمل معه سكرتيرًا إبان إقامته في فينيسيا بإيطاليا. وبعدها بثلاث سنوات، انتقل إلى باريس لينزل في أحد الفنادق، ويلتقي شابة بشعة تدعى تيريز لوفاسير (١٧٢١-١٨٠١م) كانت تعمل مُغسّلة في الفندق نفسه، وكان يتلذذ بإقامة علاقات معها من دون حدود، مناشدًا بذلك حالته المازوشية؛ إذ كانت بشاعتها تخفف من شعوره العميق بالدونية الاجتماعية، وكان يرى في ذلك مصدرًا يسد حاجته للشعور بالتفوق والامتياز. دامت علاقة روسو مع تيريز طويلًا حتى أنجب منها خمسة أطفال في زيجة غير قانونية، وأصر على التخلي عنهم جميعًا حتى مات معظمهم، قائلًا: «نتج عن تلك اللقاءات الغرامية خمسة أطفال، تم وضعهم جميعًا في مستشفى اللقطاء دون أن أفكر بهم لاحقًا، إذ لم أحتفظ حتى بسجلات تواريخ ميلادهم... أنا متأكد من أن هؤلاء الأطفال كانوا سيكبرون على كراهية والديهما، وربما خيانتهما».

لم يكن هذا التصرف الغريب من روسو في زيجته غير القانونية ليمنعه من كتابة «رسائل في الأخلاق، ١٧٥٧م»، والذي وعظ من خلالها بأهمية الإخلاص بين الزوجين، وتكليل الحب بالزواج، كما لم يثنه تخليه عن أبنائه عن كتابة روايته التربوية «إميل، ١٧٦٢م»، وإرشاد قرائه إلى الطريقة السليمة لتربية الأطفال، فقد كان يحكي قصة الفتى إميل الذي ترعرع في الريف، وانعزل عن المدينة، وتلقى تعليمه بعيدًا من فساد المجتمع كأفضل الطرائق التربوية، مؤكدًا على نظريته بأن طبيعة الإنسان خيّرة، ولا تفسد إلا بالحضارة.

يمكن القول: إن هذه الأطروحة التربوية الموازية لبراءته الفعلية عن أبنائه (حتى مماتهم) تمثل نقضًا صارخًا في حياة هذا الفيلسوف الشهير الذي عجز عن الخروج من مرحلة التعليق والتنظير دخولًا في مرحلة التطبيق والتنفيذ؛ غير أن من يسبر حياة روسو يُدرك محفزات هذه التناقضات الشخصية التي كان يصارعها طيلة حياته، إذ كان يعيش وحده دون إخوة أو علاقات أو أصدقاء أو مجتمع، كما كان يؤكد في كتابه الرائد «اعترافات» الذي نُشر بعد وفاته عام ١٧٨٢م، وأكد فيه «أن كشف كل شيء، يغفر كل شيء». فقد عاش يتيمًا منبوذًا في وقتٍ مبكر، بعد أن توفيت والدته بعد ولادته مباشرة، لتتولى عمته رعايته، كما تخلى عنه والده الماجن وهو في العاشرة من عمره، ليتولى عمه العناية به نيابةً عنه؛ وقد تكون هذه اللحظات القاسية من حياة روسو هي ما ملأ حياته الطويلة بالتناقضات.

لم تكن هذه التجاوزات في العموم لتقلل من مكانته الفلسفية، ومن أن يلقى اهتمام الجماهير برسائله في السياسة والاجتماع، فقد نُقل جثمانه بعد موته وحيدًا مجهولًا في جزيرة إيل دي بوبليه بعد ١٦ سنة من وفاته ليُعاد دفنه في احتفالية جماهيرية حاشدة، وبطقوس رسمية فاخرة في مقبرة البانثيون (مقبرة عظماء فرنسا)، إلى جانب فولتير وفيكتور هوغو وفلاسفة آخرين.

### صراعات فرويد ونزوات يونغ

على أعتاب الحرب العالمية الأولى، كانت المدينتان زيورخ وفيينّا قطبين نشطين جاذبين للإشكالات النفسية الجنسية بين عالمين من أبرز علماء النفس في العالم: النمساوي سيغموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩م)، والسويسري كارل يونغ (١٨٧٥-١٩٦١م)، إذ كانت بداية الصراع الأكاديمي والشخصي بينهما على فتاة روسية تدعى سابينا سبيلرين (١٨٨٥-١٩٤٩م)؛ وقد كشف عن أستار هذا الصراع المؤلف الأميركي جون كير (١٩٣١-٢٠١٣م) في


كارل يونغ وزوجته إيما روشنباخ

كتابه «الطريقة الأخطر، ١٩٩٤م» وجُسدت في عرض سينمائي بالاسم نفسه عام ٢٠١١م.

كانت البداية عام ١٩٠٤م حين افتتح كارل يونغ (٢٩ عامًا) عيادته النفسية في زيورخ، وقد كان حينها متأثرًا ومعجبًا بالعالم الكبير فرويد (٤٨ عامًا) وطريقته في «العلاج بالكلام» وهي طريقة يقوم فيها المريض بالتعبير عن مشكلاته لطبيبه أو لمجموعة من الأفراد لعدة جلسات. استقبل يونغ في عيادته فتاة روسية تدعى سابينا سبيلرين (١٩ عامًا) ليكتشف من خلال علاجها بطريقة فرويد أنها تعاني الهستيريا بسبب معاناتها في الطفولة وتعرضها لأزمات جنسية مع والدها، وهذا يؤيد نظرية فرويد في ارتباط الجنس بالاضطرابات العاطفية. هذه الطريقة في العلاج، أي «العلاج بالكلام»، هي التي يصفها الكاتب في عنوان كتابه بـ «الطريقة الأخطر» إذ تستمد خطورتها من كونها ستؤول إلى سقطات مدوية في حياة يونغ المهنية.

في عام ١٩٠٧م، سافر يونغ لزيارة فرويد ونقاشه بخصوص حالة سابينا طلبًا للنصح والاستشارة، وكان فرويد حينها معجبًا بتحليلات يونغ لدرجة أن سمّاه وريثه الشرعي الأحق بعرشه بعد وفاته. وبسبب هذه الثقة بين الصديقين، قام فرويد بإرسال طالبه أوتو غروس (١٨٧٧-١٩٢٠م) إلى يونغ ليقوم بعلاجه، وقد كان غروس منظرًا جيدًا في علم النفس على رغم انحلاله الخلقي، وإدمانه المخدرات، «وقد توفي لاحقًا بسبب المخدرات ووجد طريحًا في شوارع برلين». كان غروس ماهرًا في

**على الرغم من أن الفلاسفة قدّموا أنفسهم نماذج متصالحة مع ذواتهم وصالحة لمجتمعاتهم، فإن منهم نماذج شاذة خرقت المواثيق والأعراف الوظيفية، ودفعتهم نزواتهم الجنسية إلى هتك العلاقة المقدسة والعروة الوثقى بين المعلم والطالب، والطبيب والمريض، والمربي والابن**

تبرير أهمية تعدد الزيجات، وعدم كبح الرغبات الجنسية حتى وإن آلت إلى علاقات محظورة، الأمر الذي أثّر في يونغ ليجد فيها مسوغات كافية للتخلي عن أخلاقياته المهنية، وممارسة الجنس مع مريضته سابينا بنية علاجها، محطمًا بذلك المواثيق الأخلاقية بين الطبيب والمريض، متنكرًا في الوقت ذاته لقرانه الطويل مع زوجته الكاتبة إيما روشنباخ (١٨٨٢-١٩٥٥م) التي أنجبت له أبناءه الثلاثة. انهار يونغ في علاقات غرامية مع مريضته بشكل دوري بلا توقف، وكانت سابينا في هذه الأثناء سببًا كافيًا لإغرائه للانفصال عن مدرسة فرويد، وممارسة النقد ضدها، إلى أن فسدت هذه الصداقة الطويلة بينهما.

علمت إيما روشنباخ بما بين زوجها وسابينا من وصال، فقامت بإرسال رسالة مجهولة لوالدة سابينا تخبرها عن علاقة ابنتها بيونغ، الأمر الذي قوّض العلاقة بينهما، فقامت سابينا بمهاجمته في مكتبه وآذته جسديًّا، ثم سافرت لتكمل علاجها وتعليمها تحت إشراف فرويد. دب القلق في نفس يونغ، وبدأ يبعث برسائل يائسة لفرويد مؤكدًا له عدم صحة علاقاته الجنسية المكشوفة مع سابينا، لإبقاء مهنيته وعيادته سليمة من الأذى والتشهير، وكان فرويد بدوره يؤهل ويدرب سابينا لتعالج مرضاه، لتصبح بعد ذلك من أوائل عالمات النفس في أوربا. لقد أصبحت سابينا أول عالمة نفس تنشر أكثر من ٣٥ ورقة متخصصة دفعت بعجلة علم النفس إلى الأمام، إلى أن لقيت مصرعها مع طفلتيها في محرقة الهولوكوست.

ظلت علاقتها مع يونغ طي الكتمان، إلى أن طفت إلى السطح فكانت بمثابة الصدمة للقراء عن حياة يونغ الجنسية، إذ كشفت عن هبوط العالِم أخلاقيًّا، وعدم قدرته على كبح نزواته ضد مرضاه، لا سيما أن علاقة يونغ مع سابينا لم تنتهِ في حينها، بل استمر يونغ في هبوطه غير المهني بإقامة صداقة غرامية أخرى مع عالمة النفس السويسرية توني وولف (١٨٨٨-١٩٥٣م) وذلك في بواكير ١٩١٣م، لتستمر مدة طويلة كانت كافية ليونغ لأن يصف وولف بـ «زوجته الثانية».

## سادية سارتر ومثلية دي بوفوار

في عام ١٩٢٩م، جمعت الفرصة طالبًا وطالبة من فرنسا، كلاهما تخصص في الفلسفة، وكلاهما تجاوز الاختبارات النهائية بتميّز، وهو ما جعل اللجنة تحتار في تحديد الأولى منهما بالمركز الأول. خلصت اللجنة أخيرًا لمنح المركز الأول لجان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠م) الذي سيصبح لاحقًا أعظم عظماء الفلسفة الوجودية، لتأتي سيمون دي بوفوار (١٩٠٨-١٩٨٦م) ثانيًا، التي ستكون من أعظم منظري الحركة النسوية في العالم. هذه المصادفة المحضة قدحت شعلة التعارف بين الطالبين، حتى توشجت بينهما آصرة غرامية شهيرة دامت أكثر من خمسين سنة.

قضى سارتر حياته مع دي بوفوار في وصال أشبه ما يكون بالزواج، غير أنه لم يتكلل بالعقود القانونية أبدًا، فقد كانت





سارتر ودي بوفوار، وبوريس فيان مع زوجته ميشال ليغليز-فيان



سيمون دي بوفوار مع أولغا سوساكويتز، وحبيب بوفوار نيلسون ألغرين (١٩٠٩-١٩٨١م)

علاقة حرة ومفتوحة للطرفين، إذ يحق لأي طرف منهما أن يعاشر شركاء آخرين دون تذمر واستياء من الآخر. ففي الوقت الذي كان فيه سارتر يقيم غرامياته و«قاذوراته» مع العاهرات الفرنسيات بحسب توصيف سكرتيره الخاص بيني ليفي (١٩٤٥-٢٠٠٣م)، كانت دي بوفوار تكثر من علاقاتها مع الجنسين، ذكورًا وإناثًا، وكانت أكثر انجذابًا للإناث، وقد يُفسر هذا النزوع المثلي لديها وصف أبيها لها، إذ ثبت عنه أنه قال: «إن ابنتي تفكر كرجل». ففي عام ١٩٣٥م، خرقت المعلّمة دي بوفوار العقود التربوية، وقامت باستدراج أولغا كوساكيويتز

**هذه السقطات الجنسية من فلاسفة الأخلاق هي حلقة واحدة في سلسلة طويلة متناقضة تدعو إلى الالتزام وتخالفه في الوقت ذاته**

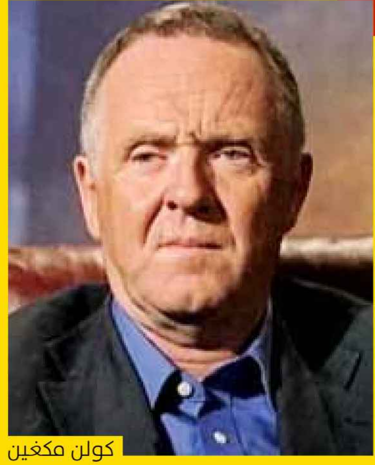
(١٩١٥-١٩٨٣م) إحدى طالباتها (١٩ عامًا) لإقامة علاقة غرامية معها، ثم تعمّقت العلاقة بين المعلمة والطالبة حتى كتبت دي بوفوار روايتها الأولى «أتت لتمكث، ١٩٤٣م» لتدبّجها بإهداء خاص لكوساكيويتز. تجاوزت دي بوفوار هذا الاستدراج غير المهني بإشراك كوساكيويتز في مُساكنة ثلاثية مع حبيبها سارتر وعُشّاق آخرين منهم الروائي الأميركي الشهير نيلسون ألغرين (١٩٠٩-١٩٨١م) الذي كانت تعاشره في أثناء زيارتها لشيكاغو عام ١٩٤٧م، إضافة إلى الصحافي الفرنسي جاك لوران بوست (١٩١٦-١٩٩٠م) الذي تعرّف بدوره إلى كوساكيويتز وتزوجها قانونيًّا.

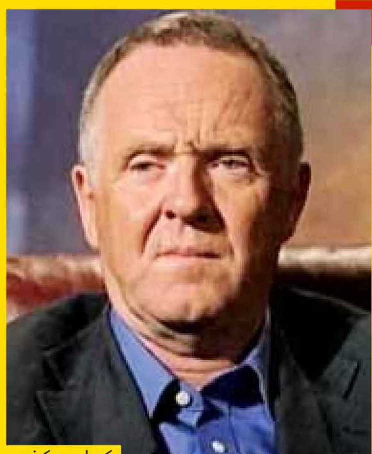
مضت دي بوفوار في هذه الخطط الاستدراجية حتى تعرفت عام ١٩٣٧م إلى طالبة أخرى (١٦ عامًا) تُدعى بيانكا لامبلين (١٩٢١-٢٠١١م) فأقنعتها لتدخل في علاقة غرامية مشتركة مع سارتر، الذي كان -فيما يبدو- يهيئ نفسه للقاء أي ضحية تقع في حبال دي بوفوار. كتبت لامبلين مذكرات «علاقة مشينة، ١٩٩٣م» واصفة هذه الغراميات الطويلة، شاكية من كونها استغلت استغلالًا شائنًا من جانب دي بوفوار وسارتر على السواء. تذكر لامبلين أن سارتر مارس معها الجنس عام ١٩٣٩م في أحد الفنادق الباريسية وكان يُظهر نزعات سادية؛ وقد يكون السبب وراء هذه النزعات اضطرابات العلاقة العاطفية بين سارتر وأمه في وقت مبكر من حياته، إذ تزوجت بعد وفاة والده من رجل يُبغضه، وهذا جعله لا يحترمها ولا يدعو الناس لاحترامها، بل يزعم أنه كان يتظاهر بالنوم في أثناء تنويمه بأحد المستشفيات ليراقب أمه المرافقة له وهي تخلع ملابسها.

في عام ١٩٤٣م، مضت دي بوفوار في تعرفها إلى الطالبات لتلتقي هذه المرة طالبة (١٧ عامًا) تدعى ناتالي سوروكين (١٩٢٦م) وهي آخر العشيقات الأحياء لدي بوفوار وسارتر، غير أن من سوء حظ دي بوفوار هذه المرة أن قامت أم ناتالي بعد ملاحظة تغير سلوكياتها برفع قضية تحرش ضد دي بوفوار آلت بعد التحقيقات لتجريم دي بوفوار وسحب رخصتها التدريسية منها مدى الحياة. كان هذا القرار بمثابة الصفعة لدي بوفوار، غير أنه لم يمنعها -وهي المرأة المناضلة والجسورة- من مواصلة حياتها الخاصة، إذ واصلت علاقاتها مع طالباتها ومع صديقات سارتر نفسه، كالمغنية الفرنسية جولييت غريكو (١٩٢٧) التي أهدى لها سارتر أغنية مسرحيته «الغرفة المغلقة، ١٩٤٩م» وصديقة أميركية أخرى تدعى دولوريس فانيتي، إلى جانب الكاتبة الأميركية ميشيل ليغليز- فيان التي كانت زوجة الروائي الفرنسي بوريس فيان (١٩٢٠-١٩٥٩م) وكانت غراميات سارتر معها سببًا كافيًا لإفساد زواجهما وطلاقها منه.

لقد كانت حياة سارتر ودي بوفوار مليئة بالصخب والإثارة لما يخترقها من علاقات تداخلية من أطراف أخرى، وقد تكون هذه الحياة الحرة التي مر بها سارتر كافية لثنيه عن الدخول

في الالتزامات المهنية العليا، إذ كان يبتغي الخلاص والحرية، ويرفض الضوابط الرسمية لدرجة أن قام برفض جائزة نوبل للآداب عام ١٩٦٤م قائلًا: «لا ينبغي للكاتب أن يسمح لنفسه أن تتحول إلى مؤسسة». توفي سارتر عام ١٩٨٠م، فلم تتردد دي بوفوار في أن توصي قبل وفاتها بنشر رسائلها إلى سارتر في كتاب «رسائل إلى سارتر، ١٩٩٠م» لتعبر عن كلفها وحبها له، وتحكي مغامراتها وغرامياتها معه، لتموت أخيرًا وتُقبر بجواره في مقبرة مونبارناس عام ١٩٨٦م.





كولن مكغين

توماس بوغي

### تحرشات كولن مكغين وتوماس بوغي

لم تنقشع هذه السحابة السوداء من العلاقات المحظورة في القرن العشرين، بل ألقت بظلالها على واقع القرن الحادي والعشرين لتخل بسمعة فلاسفة معاصرين، إذ اضطر الفيلسوف البريطاني الشهير والمختص في فلسفة العقل كولن مكغين (١٩٥٠-) للاستقالة عام ٢٠١٣م من منصبه بجامعة ميامي بعد أن تورط في قضية تحرش جنسي رفعتها ضده طالبته مونيكا موريسون، بعد أن قدمت إثباتات قاطعة من الرسائل الورقية والإلكترونية تشمل تحرشات واعتداءات صدرت منه ومن زميله أستاذ الفلسفة إدوارد إروين. لقد كان كولن مكغين مطلب غالب الجامعات، إذ عمل في جامعة أوكسفورد وعدد من أعرق جامعات أميركا، إلا أنه وبعد استقالته من جامعة ميامي على خلفية هذه الحادثة، وعلى رغم حصوله على مقعد سريع بجامعة شرق كارولاينا، سرعان ما سُحب مقعده منه بعد توصيات مسؤولي الجامعة بسبب اشتعال قضيته إعلاميًّا.

وفي عام ٢٠١٤م، تورط الفيلسوف الألماني بجامعة ييل توماس بوغي (١٩٦٣-) في قضية تحرش جنسي أخرى ضد طالبة عرض عليها فرصًا وظيفية في الجامعة لقاء علاقات غرامية، ولم تكن الأولى، وقد لا تكون الأخيرة، إذ تحرش بطالبة أخرى تدعى فيرناندا لوبيز عام ٢٠١٠م، وقام بتهديدها بطردها من برنامج «المساعدة الجامعية» إن هي تعرضت له قضائيًّا، كما سبق وتحرش بطالبة أخرى عام ١٩٩٠م إبان تدريسه في جامعة كولومبيا. الغريب في الأمر أن بوغي فيلسوف مختص في فلسفة الأخلاق، وقد تخرج من جامعة هارفارد تحت إشراف فيلسوف الأخلاق الأميركي جون رولز (١٩٢١-٢٠٠٢م)، ويعد الآن من أبرز الأخلاقيين في العالم. وعلى رغم تلقي رئاسة الجامعة خطابات مفتوحة من جانب طلاب وأساتذة بارزين يؤكدون تحرشات بوغي المستمرة ويطالبون بفصله تأديبيًّا، فإن الجامعة لا ترغب في فتح قضيته علنًا، ومن ثم التفريط بعقده التدريسي لأن الاتهامات لم تثبت عليه قضائيًّا.



## الإنسان في جوهره كينونة منفصلة بذاتها

**بقي أن نقول:** إن مثل هذه السقطات الجنسية من فلاسفة الأخلاق هي حلقة واحدة في سلسلة طويلة متناقضة تدعو إلى الالتزام وتخالفه في الوقت ذاته. وبقي أن نؤكد أن الإنسان في جوهره كينونة منفصلة بذاتها، وليست رهنًا لمهنته، فالإنسان كُنهٌ والمهنة كنهٌ آخر كالحليّ التي تزين الذات البشرية العارية العاجزة عن صد النزوات. وبقي أخيرًا أن نتحوط في التنبيه إلى أن هناك من يرى أن العلاقة الجنسية - في الجوهر - لا تمثل خطرًا أخلاقيًّا إذا ما تمت بالتراضي بين الأطراف، وإنْ لم تنضوِ تحت القانون، وذلك بحسب النصوص الفلسفية الراهنة، إنما الخطر يكمن في خرق الأعراف المهنية بالمخالفات الأخلاقية، بالاستدراج كأنموذج دي بوفوار وطالباتها، أو بالاستغلال كأنموذج يونغ ومريضاته، أو بالتخلي عن المسؤولية التربوية كحالة روسو وأطفاله، في الوقت الذي ينتج عنها مخاطر جسيمة قد تؤول أخيرًا إلى الوفاة، وهو الضرر الأكبر أخلاقيًّا كما حدث لأطفال روسو غير الشرعيين.

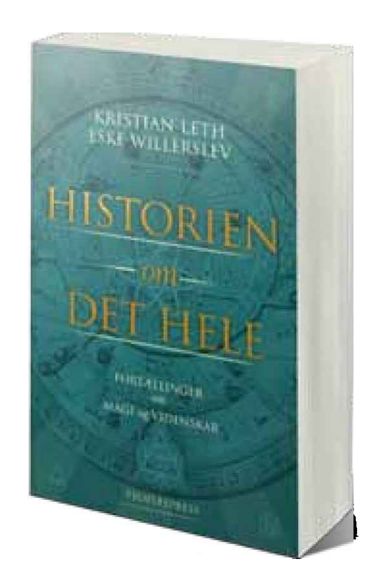
## اشتغالات أدبية بانشغالات أخرى

# «كلايمت فيكشن» نوع أدبي جديد... محوره المناخ والتغيرات البيئية



**دُنى غالي** روائية عراقية تقيم في الدانمارك

**عندما** قرُب موعد صدور روايتها الجديدة خطر ببال الروائية الدنماركية شارلوته فايتزه أمر مهم جدًّا، فاتها أن تسأل محررها عنه، فاتصلت به في الحال لتسأله عن نوعية الورق الذي ستُطبع عليه روايتُها التي حملت العنوان: «ما هو مقيت»، إنْ كانت عجينة الورق لكتابها من أشجار مجازة القطع، وإلا سيكون كل ما كتبته مداهنةً ونفاقًا! إنها قلقة بشأن ذوبان الجليد في القارة القطبية، وارتفاع منسوب مياه البحار. وروايتها التي صدرت حديثًا تقع في صنف الرواية الذي يدعى «كلاي فاي» مختصر «كلايمت فيكشن»، وهو الأدب الذي يدور محوره حول المناخ والتغيرات البيئية، وهو صنف حديث تم اشتقاقه على غرار روايات الخيال العلمي «ساي فاي» مختصر «ساينس فيكشن».






والروائية فايتزه كانت من أول الحاصلين على منحة الإقامة المولة من منظمة «الكلمة الحرة لندن» المخصصة لتقديم الدعم للمهتمين بشؤون البيئة من الباحثين والكتاب الذين يدرسون كيفية معالجة هذه القضايا عبر الفن والأدب، وقد صدرت الرواية بعد سلسلة من البحوث التي أجرتها، والمعارض التي زارتها، والمقابلات التي خصت مشروع «أزمة المناخ».

كان صوتها ناعمًا قلقًا وهي تتحدث في المقابلة عن هواجسها، لدرجة تشعر خلالها بالحيرة، ولا شك أن الأسباب تعود لتلك الفوارق في انشغالات كتابنا عنها في هذه البقعة من الأرض. وهذا لا يعني انحسار الأصناف الأخرى، ولكن لأن مصطلح «كلاي فاي» أخذ يتردد كثيرًا في السنوات الأخيرة، ما يضطرك إلى الإحساس أولًا بالتخلي عن مسؤوليتك إزاء هذا الكوكب، هل تمسّنا حقًّا العناوين التي تتصدر عشرات المقالات والبحوث حول حرارة الأرض التي جعلناها متقلبة بشكل متطرف دون أن ندرك أنها من فعل الإنسان! ولعل أحدنا سيقول مدافعًا عن نفسه: تكفينا همومنا من الحروب والقمع والنزوح واللجوء والأنظمة القمعية لننشغل عنها أو لنوثقها أو نوظفها في أعمال إبداعية، ومن ناحية أخرى ألا نشعر حقيقة بالعجز إزاء هذه التحولات، وما الذي يمكن فعله؟

### ضد الأدب السياسي

ولكننا نكتشف أن موضوع البيئة والمناخ الذي احتل هذه المساحة في الأدب اليوم، لا يمكن إبعاده عن السياسة، إن أتينا على ذكر خلفيات كل هذه التغيرات! وإن لم تصل

احتجاجاتنا بشتى الوسائل إلى أصحاب القرارات في العالم لن نستطيع إنقاذ أنفسنا. الكتابة في هذا المجال ليست سهلة كما تذكر فايتزه، كما أن الإيمان بها شرط لا يمكن مناقشته على الصعيد الشخصي، وإن كانت القرارات صعبة في هذا المجال. فعلى سبيل المثال، تذكر فايتزه: إن كنت تريد أن تستخدم الخلايا الشمسية في بيتك كسلوك أخضر يحافظ على البيئة، عليك بالعمل بالطبع فهي مكلفة، وهل يمكنك الاستغناء عن سيارتك إن كان مكان عملك بعيدًا؟ وإن اضطررت إلى ذلك فستساهم بالتالي في زيادة نسبة ثاني أوكسيد الكربون في الجو.

هذا مثال بسيط على التوازنات التي علينا أخذها في الحسبان لنؤدي الدور الذي يقع علينا في كل هذا. والأصعب -كما تقول- هو في توظيف كل هذه الأفكار والمعلومات والإحصائيات أدبيًّا. ولكنها تهدف مع ذلك إلى استخدام الفن للتحريض والتنبيه، ولكنها ضد الأدب السياسي الذي يعود إلى حقبة السبعينيات.

هذا ما يؤكده الشاعر الدنماركي المتمرد وعازف الساكسفون لارس سكيناباك الذي رفض بالمقابل تسمية ما يكتبه بالشعر السياسي كتعريف، على رغم أن ما يكتبه يشير إلى فعل سياسي. عندما يخيب السياسيون آمالنا على الشعراء أن يتقدموا، وأن يدعموا من خلال نصوصهم القارئَ ليكون فاعلًا، ذلك هو ما فعله سكيناباك حين أصدر قبل بضع سنوات مجموعة شعرية «٠٤-٠٩» أسماها بطبعتها الأولى «تمارين ونصوص طقسية» وكتبها بخط يده، وصدرت بطبعة أولى محدودة تفرض على مشتري الكتاب -وفق شبه ميثاق- ألا يفكر فيما ينفقه خمسة أيام سوى بـ«البيئة، والمناخ، والفقر، والنزعة الاستهلاكية، والثروات المُهْدَرة». يقول في لقاء له في صحيفة «الإنفورمشيون»: الشاعر الذي لا يتناول خطر التغيرات في المناخ حاليًّا شأنه شأن من يعزفون والباخرة تغرق. إن الوقت قصير جدًّا لتلافي التدهور السريع الذي أخذ يدمر حياة شعوب بأكملها. وهو يميل إلى تسمية شعره بـ«التظاهري» بديلًا للشعر السياسي، وهو المصطلح الذي أطلقه ناقد سويدي على نتاجه الشعري.

يقول: إنه لا يتوقع أن يغير العالم من خلال ربما ٣٠ مشتريًا لن يستهلكوا شيئًا خلال خمسة أيام، «ولكني أشير إلى الاحتمالية التي تكمن في فن سياسي مباشر».

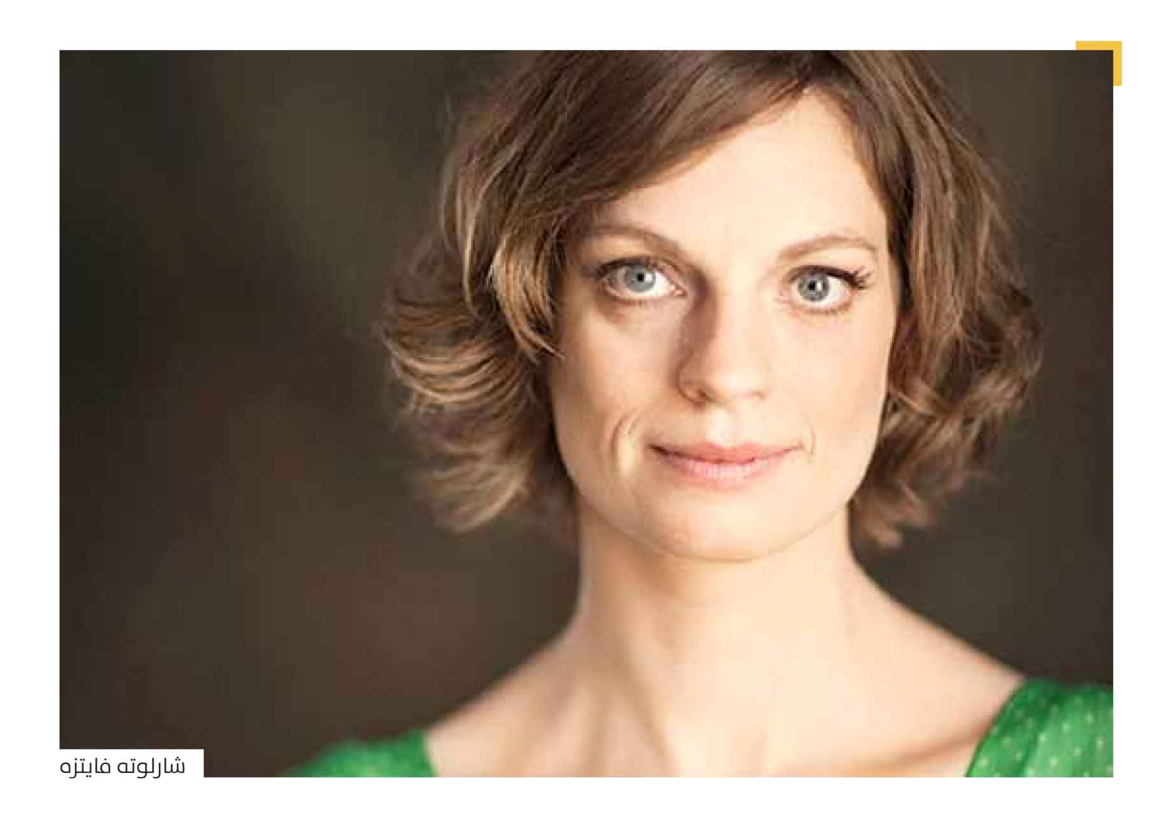
**هل تمسّنا حقًّا العناوين التي تتصدر عشرات المقالات والبحوث حول حرارة الأرض... لعل أحدنا سيقول مدافعًا عن نفسه: تكفينا همومنا من الحروب والنزوح واللجوء والأنظمة القمعية**

### كسر احتكار الرجل

كما استعرضنا المثالين السابقين يدفعنا الموضوع إلى تناول أعمال أخرى تصب في هذا المجال؛ إذ إن «بولاك: اسم مشروع دنماركي جديد يجري العمل فيه» يؤكد هو أيضًا أن السياسة والأدب يظهران مترافقين في كثير من الأحيان. «بولاك» معني في البحث في موضوعه بمنطقة القطب الشمالي من خمس كاتبات دنماركيات محترفات في مقتبل أعمارهن، نتاجهن جاد وظلهن خفيف. سينطلقن في صيف العام ٢٠١٦م ليكتشفن هذا المكان الأسطوري المتخيل في جانب منه، سيبحثن في سر الصراع المستفحل الآن بين الدول العظمى: كندا، وأميركا، وروسيا، حول الحدود التي تطالب كل دولة بها، وبعد أن قدمت الدنمارك مؤخرًا طلبًا أيضًا في حقها بالقاع تحت القطب! سيقفزن، ينبطحن، يغنين ويصورن، لا شيء مستبعد. الخطة أن يصدر كتاب أدبي شعري، وفلم ومعرض فوتوغرافي عند انتهاء البحث الذي اختلفت دوافعه؛ فجزء منه ينطلق من وعيهن المشترك بأهمية هذه الثيمة، ولاسيما أن كلًّا منهن قد سبق أن كان لها نتاج بهذا الخصوص، وجزء آخر من هذا المشروع هو في كسر احتكار الرجل لمجال البحث الوعر، ومن ثم الكتابة أدبيًّا عنه وبقلم نسائي.

أما الكاتب النرويجي الأصل كيم لاينه الذي درس في الدنمارك، وعمل في غرين لاند، وعاد بعدها ليستقر في الدنمارك، فستصدر له رواية دنماركية جديدة بعنوان «الأرِقون» تتحدث بدورها أيضًا عن التغيرات المناخية، وهي من الخيال العلمي أيضًا وتدور أحداثها في غرين لاند (بلدٌ مُنح الحكمَ الذاتي من الدنمارك، وهو يقع بين القطب الشمالي والمحيط الأطلنطي، شرق أرخبيل القطب الشمالي الكندي). وتتحدث الرواية عن المستقبل القريب للبلد الذي يغمره الضوء الأبدي حين لا تغيب الشمس إطلاقًا، فلا يستطيع الناس النوم حين يقتحم بيوتهم وأعينهم، ويحول دون خلودهم للراحة فيمرضون، يدورون ويعملون، وفي المقابل هم بشوق إلى الليل والنوم، يذوب الثلج وتختفي الزلاجات، وتتغير بالتالي طبيعة الحياة المميزة إجمالًا في تلك البقعة من الأرض!

ولأن ربطنا الفن بالسياسة والبيئة في المجتمعات المتطورة التي تكاد النزعة الاستهلاكية والمادية تجففها تمامًا، فلا بد



شارلوته فايتزه



للعلم من كلمة هنا. «القصة بأكملها، سرديات عن السحر والعِلم» كتاب صدر حديثًا أيضًا، وهو ثمرة تعاون على مدى أربعة أعوام بين الشاعر والموسيقيّ كريستيان ليت من فرقة «وليم بليك»، والعالم الدنماركي البروفيسور إيسكي ويلارسليف المعروف عالميًا بتخصصه في علم الـ«دي إن أي». يدور الكتاب في بحثه حول الحدود ما بين العلم وكل ما لا يمكن وزنه أو قياسه: هل بإمكان عالِمٍ أن يُقرّ بوجود قوة غيبية ما قد تحرّك جبلاً؟! هذا أحد الجوانب التي تناولها الكتاب، وهو عبارة عن سلسلة من الحوارات التي دارت حول البعد الروحي في الثقافة الدنماركية، والعلاقة بين العلم والجانب الروحي في الحياة عبر تاريخ البشرية، كما يعرج كذلك على السياسة الحالية في العالم.

ويلارسليف جريء في إعلان إيمانه بوجود الله أو «شيء ما رباني في الأعلى»، مراجعه الداروينية تؤكد أنه لو كان احتياج البشر الروحي بلا قيمة لقضت نظرية التطور على التعصب والتزمُّت منذ زمن بعيد. من ناحية ثانية يرى الشاعر ليت أن الدنماركيين -على خلاف ما يعتقدون- ليسوا بعلمانيين، والكثير من منطلقاتهم عقائدية وبروتستانتية، كما أن المتطرفين من بين المسلمين وغيرهم من الذين ننتقدهم ونريد لهم أن يتبنوا الصورة التي نحن عليها، «نحن كمجتمع متفقون على أن ما يسمى البعد

**«تمارين ونصوص طقسية» مجموعة شعرية لشاعر دنماركي كتبها بخط يده، وصدرت بطبعة أولى محدودة تفرض على مشتري الكتاب وفق شبه ميثاق ألا يفكر فيما ينفقه لخمسة أيام سوى بـ«البيئة، والمناخ، والفقر، والنزعة الاستهلاكية، والثروات المهدورة»**

الروحي لا قيمة له، نحن نسعى لكي ننفصل عن الروحانية لأنها تذكرنا بقصص حقيقية مرعبة تم استخدامها من رجال الدين على مر التاريخ، وهو ما أدى إلى أننا لا نتحدث عن شيء آخر سوى المادية أو الأرقام؛ لأنها الحقيقة الوحيدة لدينا. نحن نظن أننا لا نقوى على مواجهة المادية، وبالتالي نعتمد سياسة الضرورة، ولكنه موضع اخترناه بأنفسنا؛ لأننا نظن أننا ما بعد أيديولوجيين، نظن أننا تجاوزنا عصر الحكايات ولا يمكننا لهذا أن نتحدث بلغة غير لغة المعلوماتية».

## الدولة في فكر الجماعات الإسلامية في المغرب

**المؤلف: محمد الشيخ بانن    الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية.**



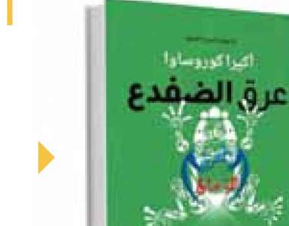
يعالج الكتاب موضوع الدولة في فكر الجماعات الإسلامية في المغرب بوصفها مسألة مركزية في الاجتماع السياسي، مثّلت ولا تزال موضوعًا للجدال الفكري والصراع السياسي بين مكونات الفعل السياسي المغربي منذ استقلال البلاد حتى اليوم؛ فكانت لتلك الجماعات مواقفها حيال الشكل الذي اتخذه مفهوم الدولة سواء على مستوى التراث السياسي الإسلامي أو على مستوى شكله السياسي والدستوري القائم.

ويحتوي الكتاب اثني عشر فصلًا إلى جانب الخلاصة والمقدمة والخاتمة.

## عرق الضفدع

**المؤلف: أكيرا كوروساورا**

**المترجم: فجر يعقوب    الناشر: منشورات المتوسط . إيطاليا**



كوروساوا، إمبراطور السينما اليابانية وشاعرها الأكبر دون منازع، يترك لنا في «عَرَق الضفدع» ما يُشبه سيرة ذاتية، وأسرار أفلامه اللاحقة، فالكتابة عنده غموض ياباني، تذكّره بالضفدع المتروك في علبة محاطة بداخلها بالمرايا التي تصوّر له تشوّهات صوره، وتعددها، فيُفرز العَرَق الذي يتحوّل إلى نقيع مغلي، يساعد على مداواة الجروح والحروق. المرايا كثيرة حول هذا المخرج الإمبراطور الذي وقف في مواجهة «سوني - هيتاشي - سانيو - لانسر - مازدا - كاسيو»، وكل تلك القائمة الكبيرة من الماركات التجارية التي تعتصر ذاكرة الإنسان المعاصر، فتخنقه، ولا ينزّ منه عَرَق يجدي، أو ينفع.



## سياسات الضيافة شذرات من خطاب في الغيرية

**المؤلف: رشيد بوطيب    الناشر: دار توبقال**

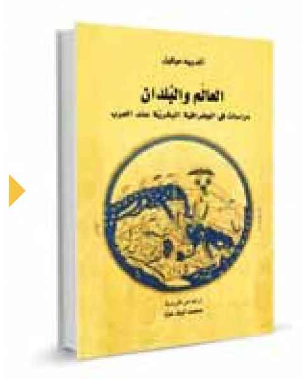


إن المدينة الأوربية الحديثة غير مضيافة. وليس في هذا الأمر جديد. لكنها إزاء المسلمين هي أيضًا غير عادلة، وفي غالب الأحيان عنصرية، مسكونة بحقد مرضي. إن للأمر علاقة بالضعف الذي ينتاب المشروع الديمقراطي اليوم أمام الهيمنة الرأسمالية، ولكن للأمر علاقة أيضًا بالسياسة الثقافية الأوربية، التي تصمت على الدور التاريخي والحضاري للإسلام، إن لم تعمد إلى تزييفه، كما تفعل وسائل الإعلام الألمانية. نحتاج في هذا السياق، وأمام هذه الحرب غير المعلنة ضد الإسلام، إلى علمنة تتجاوز أشكال التمييز، إلى علمنة للعلمنة، تحررها من كل شكل من أشكال الانتماء.

## العالَم والبُلدان

**المؤلف: أندريه ميكيل**

**المترجم: محمد آيت حنا    الناشر: مشروع كلمة . أبو ظبي**



هذه النّصوص هي نوع من نهضة يُقام بها على خلفية خسارة؛ ضوء مبهر يشعّ في سماء محتلكة. على خلفيّة الأفول هذه، أنجز أعمالَهم رجال عظام، من موسوعيّين وجغرافيّن ورحّالين أخذوا على عاتقهم تدوين حضارة بكاملها، وعكسوا تصوّرها لعالَمها ولعوالم الآخرين، ولمُجمل العالم والكون. قاموا بذلك خوفًا عليها من الضّياع. هي اندفاعة قصوى، وثُبة حيويّة خلّاقة أحيت أجناسًا قديمة وابتكرت صنوفًا من الكتابة أخرى. كانت تلك، كما يسلّط ميكيل عليه الضّوء بألمعيّة وسخاء، ثقافة متكاملة يتضافر فيها الأدب الجغرافيّ مع انهمام تاريخيّ وموسوعيّ ولغويّ وفنّ في الوصف رفيعٌ ودقيق.

## شيون تسي بين الكونفوشيوسيّة والقانونيّة

**المؤلف: شيون كوانغ**

**المترجم: وانغ يويونغ** **الناشر: مؤسسة الفكر العربي**

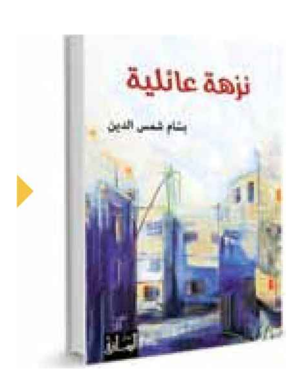



يُعَد الكتاب أحد أهمّ المؤلّفات الفكرية الكلاسيكية الصينية التي تعود إلى أواخر عصر الدول الصينية المُتحاربة، أي قبل الميلاد بأكثر من مئتي عام؛ وهو يتكوّن من ٣٢ فصلًا، ويتميّز بسعةٍ وعمقٍ في الأفكار، وقوّة ورصانة في الأسلوب. وقد استخلص المؤلّف جواهر المدارس الفكرية المتعدّدة في تاريخ الصين القديم؛ كالمدرسة الكونفوشيوسية، والمدرسة التاوية، والمدرسة الموهية، والمدرسة الشرعية، واستوعب جواهر العلوم المتنوّعة، كعلم الطبيعة وعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد والفلسفة والعسكرة والأدب، حتى استحقّ أن يكون هذا المؤلّف سِفرًا جامعًا لبانوراما الحال الفكرية والثقافية في أواخر عصر الدول المتحاربة في الصين.

## نزهة عائلية

**المؤلف: بسام شمس الدين**

**الناشر: دار الساقي**




كان مأمون الجزار أمام حانوته حين شاهد حسّونًا، نقيب آل شهوان، يطلق النار على أرحب، نقيب آل طعيم، فيُرديه. يلجأ إليه فتى مرتعبٌ فيؤويه ويحول دون قتله، وهو لا يدري أنه هزّام ابن المغدور. مأمون من فئة البَيَع التي لا موقع لها بين القبائل، يجد نفسه متورطًا في صراعات قبلية من دون أن يكون لديه من يحميه. يقرّر تسليم نفسه إلى آل شهوان ظنًّا منه بأنهم سيرأفون بحاله، لكنهم احتجزوه سنوات وأذاقوه أصناف العذاب قبل أن يطلقوا سراحه. عاد إلى منزله ليجده خرابًا، وليجد أنّ هزّامًا أصبح صلب العود وقرّر الانتقام لمقتل والده. ومَن غير مأمون أدرى بمواطن آل شهوان وبالشعاب التي تقود إلى جبالهم العصية وخصوصًا بوجوه القتلة؟



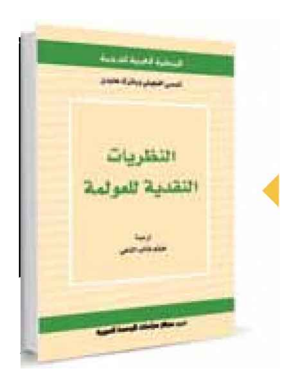
فازت هذه الرواية بمنحة آفاق ضمن برنامج «آفاق لكتابة الرواية»، الدورة الثانية.



## النظريات النقدية للعولمة

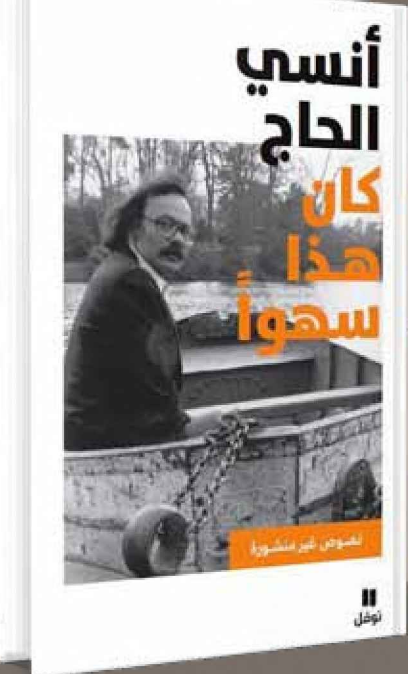
**المؤلف: شمسي العُجيلي وباتريك هايدن**

**ترجمة: هيثم غالب الناهي** **الناشر: المنظمة العربية للترجمة**




هذا الكتاب دليل للوصول إلى الغاية التي توفر مدخلًا إلى المناقشات النظرية الحالية في عالم يتجه نحو العولمة، بدءًا من مدرسة فرانكفورت، وصولًا إلى ما بعد الحداثة. يحدد هذا النص التفكير النقدي بشأن العولمة ومعالم كيفية التغلب على آثارها الأكثر إثارة للقلق. تناول الكتاب الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية للعولمة، ورؤية حركات العولمة البديلة للممارسات والمؤسسات المتحولة نحو العولمة. بما في ذلك نصوص مربعات تسلط الضوء على قضية رئيسة، معتبرًا النظريات النقدية في العولمة هي أداة لا تقدر بثمن للمهتم بالموضوع.

# «كان هذا سهوًا» فصوص غير منشورة لأُنسي الحاج




**صلاح بوسريف** شاعر وكاتب مغربي

**في كتابه الصّادر بعد رحيله «كان هذا سهوًا»، بقدر ما كان أُنسي الحاج، شاعرًا، بقدر ما كان مُتأمّلًا، وناقدًا، وصاحب رأيٍ وموقفٍ، في كُلّ ما يتعلّق بشؤون الوُجُود، وعلاقة البشر بالسّماء، أو بالميتافيزيقا والدين، والموت والحياة، والحب، والفن والأدب، وكأنّ الكتاب كان نوعًا من تقييد الخواطر، أو ما يمُرُّ بذاكرة الشّاعر وبخياله، أو بفكره بالأحرى، من أُمُورٍ، بدا لهُ في بعض لحظات الإشراق، أن يكتُبها، أو يُخرجها من العتمة إلى النُّور، رغم أنّ الحاج، لم يرغب في نشرها في حياته، وتركها وديعةً في ذمّة ابنته، بعد أن ألحّت في نشرها، أو في أن يقرأها النّاس.**

يقول أُنسي الحاج، في [ص ١٨٦] من الكتاب، وكأنّهُ يُسمّي ما كتبه: إنّ هذه «الكتابات التأمُّل والشذرات»، هي نوعٌ من التّفلسُف، كما يرى بعض المختصين، لكنّها، في عُمقها وجوهرها، هي «استنطاق البدايات بحثًا عن نُور، وهي تجُوس الحواس في العتمة». فما كان يردُ في خاطر الحاج، أو ما يمُرُّ أمام عينيه من لحظات ضوءٍ، رغم ما كان ألمّ به من تعبٍ، كان يحرصُ على تقييدها وتدوينها، دُون أن يكُون ما يكتُبُه، شعرًا بالضّرورة، فالخواطر تتّسم بالحُرّيّة في التّجنيس، أو هي كتابةٌ تتصادى مع كُلّ أجناس الكتابة، فيما هي كتابة حُرّةٌ، مُنطلقةٌ، لا تتقيّدُ بقواعد، أو بقوانين مُعيّنة.

فأُنسي الحاج، إضافةً إلى كونه، هُنا، في هذا العمل، كما في غيره من خواتمه السّابقة، يكتُبُ، كما يشاء، وفق فهمه الخاصّ للشّذرة، أو الكتابة التّأمُّليّة ذات الطّابع الفلسفي، فهو أحد شُعراء الحداثة العربية المُعاصرة، الذين خرجُوا عن «عمود الشّعر» العربي القديم، إضافةً إلى كونه شاعر ما كان سمّاهُ هو نفسُه في مُقدّمة كتابه «لن» بـ«قصيدة النثر»، التي لم تكُن معنيّة قط، لا بأوزان الشّعر، ولا بقوافيه، أو بطبيعة الصُّور البلاغية القديمة التي كانت تتواتر حتّى في بعض «الشّعر الحر»، عند نازك الملائكة، وبدر شاكر السّياب، من «الرُّواد»، مثلًا.

تقعُ هذه الخواطر، في «المابين»، ويعني الحاج، ما بين الشّعر والنّثر، أي في منطقة البرزخ، بالتّعبير الصُّوفي، الذي هو اللّحظةُ التي عندها يلتقي النّهر بالبحر، فيما هُما ينفصلان.

### وضع ملتبس

وفق هذا الوضع الملتبس، حيثُ لا ظُلمة ولا نُور، كتب الحاج، أو اختار هذه الأرض المُحايدة التي هي نوعٌ من

«النّومنسلاند». ومن يقرأ فُصُول الكتاب، أو فُصُوصه بالأحرى، سيجدُ نفسه يتأرجح بين كتابةٍ تشُدُّه إلى الشّعر، وكتابة بقدر ما هي نثر صرفٌ، بقدر ما يأخُذُها الشّعر، أو هي تنكتبُ مأخُوذة بماء الشّعر وبهوائه، أو بما تعوّدت عليه يدُ الشّاعر من بلل اللُّغة، وانشراحها.

إنّ ما يُثيرُ في كتاب أُنسي الحاج، هذا، هو تلك الشّذرات الحكميّة، التي تُشبه حكم لاوتسُو، أو حكم فلاسفة ما قبل سُقراط، الذين قرأهُم نيتشه بعنايةٍ نقدية خاصّةٍ. وهي حكمٌ، لم يكُن الحاج يتوخّى من خلالها أن يبدُو نبيًّا يُدلي بوصاياه لتابعيه، بل إنّها كانت نوعًا من النُّبوّة الدُّنيويّة التي يبدُو فيها «الحكيم» خبيرًا بشُؤُون الأرض، وخبيرًا بشُؤُون الخلق، ممّن يعيشُ ويحيا بينهُم، وأنّ العلاقة باللّه، مثلًا، هي علاقة ذات طبيعة ميتافيزيقية، فيها كثير من الغُموض والالتباس، وكثير من الشّدّ والجذب، تارةً لجهة «اليقين» وتارةً لجهة «الشّك»، أو حتّى الجُحود، إن شئنا.

فهذه الحكم، هي تأمُّلاتٌ، أو هي حصيلة تأمُّلاتٌ، فيها خبرةٌ، ومعرفةٌ، بما اختار الحاج أن يتكلّم، أو يكتُب فيه، وفيها كان يستجمع سهوهُ، كما كان يستجمع قواهُ كاملةً، ليكرز بما بلغه من خميرة فكره، ومن خميرة تجربته، كشاعر، وكإنسانٍ، عاش عُمُرًا مليئًا بكثير من المُفارقات والجراح، كان الشّعر فيها، بالنّسبة لهُ، هو البلسم، الذي به كان نكأ الكثير من هذه الجراح.

وما يبدُو من غُمُوضٍ في بعض هذه الشّذرات، أو الفُصُوص، كما أودُّ أن أُسمّيها، هُنا، فهو ناتجٌ عن طبيعة الغُموض، أو الضّبابيّة التي لا تزالُ تلُفُّ بعض ما لم يحسم الحاج نفسه، في فهمه، أو استيعابه، خُصوصًا ما يتعلّقُ بـ«ميتافيزيك الدّين». لا يتعلّقُ الأمرُ بدينٍ بعينه، بل بالدّين، بوصفه، فكرةً، وكتابًا، وأيضًا اعتقادًا. لا يحصُر أُنسي هذه التّأمُّلات فيما يجري اليوم بشأن الدّين، فهو يعُودُ إلى بعض مُشكلاته المُؤسّسة التي لها امتداداتُها في الرّاهن. لا تحليل في الأمر، فالشذرةُ، أو الفصُّ، هو انتقاءٌ، واشتغالٌ على الجوهر. الأمر نفسه نجدُهُ في الأبواب الأخرى من الكتاب، ما تعلّق منها، بالحُبّ، أو ما تعلّق منها بالفنّ.

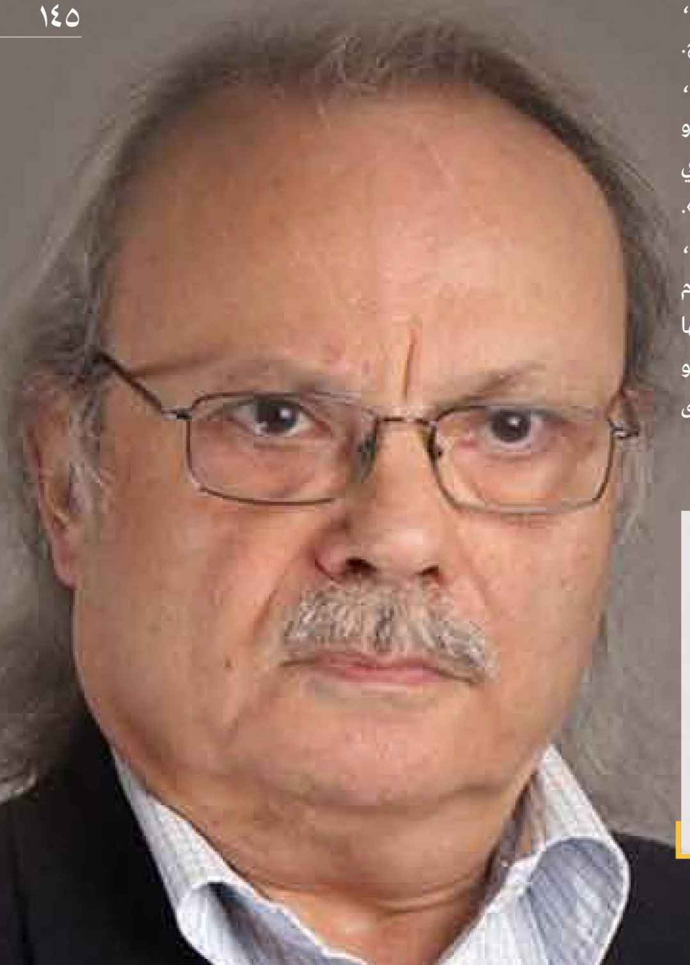
إنّ اللُّغة التي يكتُبُ بها أُنسي الحاج، هي لُغة أُنسي الحاج، هي أُنسي الحاج، اعتبارًا لما جاء في المثل الفرنسي المعرُوف «الأسلُوب هو الرّجُل»، أي هُو هُو، لا غيرُه. هو الأسلُوب نفسه الذي به كتب شعره، وكان يكتُبُ به حتّى في الصّحافة. ولعلّ أهمّ ما ميّز بعض الشُّعراء، وبعض الكُتّاب الذين يكتُبُون في الصُّحُف، أو عملُوا في الصحافة، هو أنّهُم لم يتنازلُوا عن دمهمُ الشّخصيّ، أعني عن أسلوبهم، وظلُّوا يكتُبُون، حتّى فيما يجري خارج الأدب، أو الشّعر، بنفس الدم الذين تتميّز به فصيلتُهُم.

## مرارة الرحيل

الكتاب، مُمتعٌ في قراءته، ومُؤلمٌ في الآن ذاته. فمن يقرأ الكتاب، يجد في كثير من فُصوصه بعض الألم الذي كان الحاج يبُوحُ به، وأيضًا إدراكهُ لمرارة الرّحيل، رغم ما يُبديه من جلدٍ في مواجهة هذا الرّحيل، والاستعداد لهُ.

أليس الكتابُ، بهذا المعنى، هو كلام أُنسي الحاج معنا، من هُناك، أو هكذا تصوّر أن يكون كتابه، الذي لا يخلُو من مُباغتاتٍ، لبعض من عرفُوا الحاج، وعرفُوا طباعه، وعُزُوفه عن أن يكُون شاعرًا خارج رُؤيته هو لمفهُوم الشّاعر، الذي لا يستجدي الكون، بل إنّ الكون هو من عليه أن يستجدي الشّاعر، ويذهب إليه؟

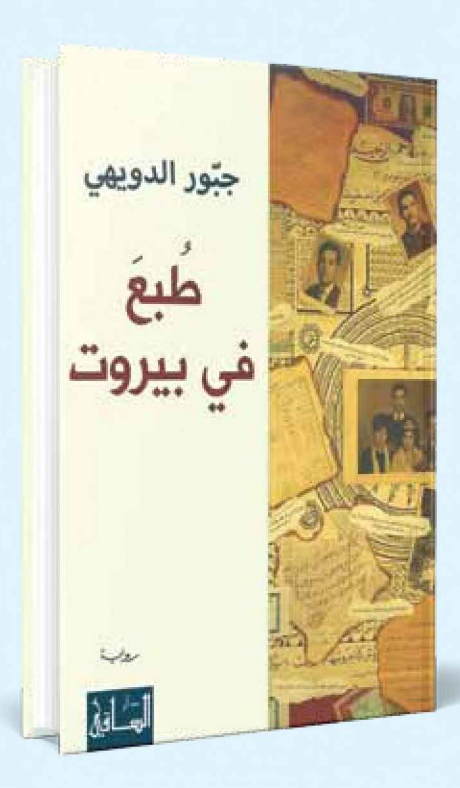




**أُنسي الحاج، شاعرًا، بقدر ما كان مُتأمّلا، وناقدًا، وصاحب رأيٍ وموقفٍ، في كل ما يتعلّق بشؤون الوُجُود، وعلاقة البشر بالسّماء، أو بالميتافيزيقا والدين، والموت والحياة، والحب، والفن والأدب، وكأنّ الكتاب كان نوعًا من تقييد الخواطر، أو ما يمُرُّ بذاكرة الشّاعر وبخياله**

# «طبع في بيروت» لجبّور الدويهي

## العودة إلى الماضي والتفكير في المستقبل




**بلال الأرفه لي** باحث وكاتب لبناني

**عام ٢٠١١م** احتفل الفلمُ الصامتُ (الفنان The Artist) للمخرج ميشال هازانفيشيس بهوليوود. وُصف الفلمُ عامَها بأنّه أثلجَ صدورَ محبي السينما وأجهض غرورَها. ما هذا؟ هو السؤال الذي سأله النقادُ عامَها. لماذا نحن اليوم بحاجة إلى مثل هذه السينما الهادئة؟ هل حقًّا ونحن في القرن الحادي والعشرين، زمن سينما الإبهار البصري، وشاشات البعد الثلاثي، وتقنيات الصوتِ المبهرة أصبحنا مفتونين بسينما صامتة بالأبيض والأسود التي هي أحدُ أبرزِ سمات فلم «الفنان»؟

الفلم عمل عن صناعة الأفلام، أو ميتا- فلم. تدور الأحداث في سنة ١٩٢٧م، جورج فالتين ممثل يؤدي أدوارًا بالأفلام الصامتة، وبعد اختراع الأفلام الصوتية تتقلص شعبيته بسبب رفضه التقنية الحديثة. يدخلنا العملُ في لحظاتِ تأمل وحنين، تغلّفها لمساتُ الوفاء لكل من أضاف لمسةَ جمالٍ على السينما. هو رصدٌ لأهمية السينما أساسًا وسطوعِها كفنّ مستقلّ. الفلم يضربُ ناقوسَ الخطر، وينبّهُنا إلى قيم الجمال السينمائي وأسسِه بعد أن يعرّي السينما من بهرجة الشكل والصوت.

أرى أنّ جبّور الدويهي في عمله الجديد «طبع في بيروت» الصادر عن دار الساقي ٢٠١٦م يكتب الميتا- كتاب. يفعلُ في الطباعةِ فعلَ فلمِ الفنان في السينما. يسلّط الضوء، يوثّق ويحتفل وينبّه ويدقّ ناقوسَ الخطر. يروي جبور الدويهي قصّة فريد أبو شَعر ابن القرية الجبليّ النازح إلى بيروت للبحث عن دار تنشر مخطوطة دوّن فيها عصارة كيانه. يتنقّل البطل من خيبة إلى أخرى ويصطدم بنحو عشرين «لا» مصدرها دُور نشر تجارية. يجد فريد نفسه مصحّحًا للغة العربية في مطبعة «كرم إخوان» العريقة التي يجعل منها جبّور الدويهي مرآة للبنان بكلّ مفارقاته، فالدار شهدت تأسيس دولة لبنان الكبير، ورافقت أحداثًا تاريخيّة مفصليّة، ونشرت كتبًا جدلية في الدين والتاريخ والأدب والسياسة، وطبعت فيها الجرائد والدستور اللبناني والأشعار المعارضة. يرصد جبور الدويهي سيرة الدار بصعودها وخلاف ورثتها فتردّي أحوالها وتدحرجها إلى حافة الإفلاس وتراكم الديون وصولًا إلى تورّطها بتزوير عملة العشرين أورو الفنلندية، ومداهمة مخابرات الأمن العام، فاحتراقها المريب. الرواية قصّة قرنٍ من الطباعة في بيروت.

### محاكاة ساخرة

يمكن أن نقرأ الرواية بوصفها محاكاة ساخرة لتاريخ لبنان، أو على أنّها تأريخ للبنان من خلال المطبعة، أو على أنّها تأريخ للطباعة في بيروت صعودًا وازدهارًا وانهيارًا. ويصعب فعلًا أن نبتعد من الإيحاءات السياسيّة في هذه الرواية التي تتماهى مع فترات سياسيّة مفصليّة في تاريخ لبنان، لكنّي سأحاول أن أقرأ الرواية بوصفها تفكيرًا في جماليّات الطباعة ومستقبلها. ففي الوقت الذي نتحضر فيه لهجر الكتاب المطبوع واعتناق أشكالٍ جديدة للكتابة

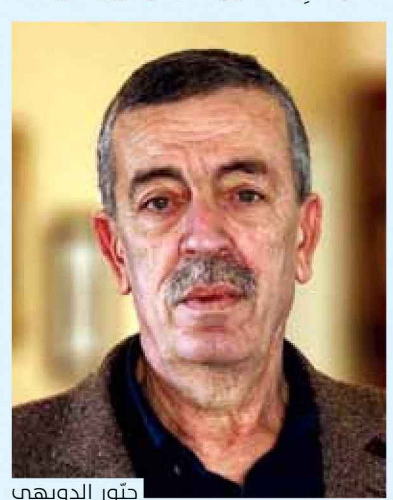
والنشر والقراءة بما تستدعيه هذه الأشكال من عادات وممارسات وقيم جديدة، يدعونا جبور الدويهي إلى التفكير في هذا الانتقال، جدواه، وما يتأتّى عليه، عبر إعادتنا إلى زمنِ دخولِ الطباعة إلى لبنان ورصدِ تطوُّرها وتحوّلاتها وتاريخها. هل كانت الطباعة فنًّا؟ هل ما زالت فنًّا؟ هل كانت أصفى عند بدايتها؟ فالأشكال الطباعية المختلفة فرضت نفسها تباعًا ولكلّ منها عادات وممارسات وقيم وجماليّات؛ خطوط جديدة، وأوراقٌ وتجاليدُ وزخرفاتٌ، وآلاتٌ، ومهنٌ جديدةٌ، ورَقنٌ وتصفيفٌ وضبطٌ وتدقيق، وتجارةٌ وتوزيع، والقائمةُ تمتدُّ. شكلُ الكتاب يفرض أوقاتٍ ووضعيات معيّنةً للقراءة. ولكلّ شكل جمهور. فتجربة الكتاب المطبوع تختلفُ عن تجربة الكتاب المخطوط، وهي بدورِها تختلف عن تجرِبة الكتابَين المسموع والإلكتروني.

فعلى سبيل المثال أدّى انتشار الوراقة في العالم العربيّ والإسلاميّ في القرون الإسلاميّة الأولى إلى انتشار الكتابة وازدهار الكتاب الورقيّ الذي يمكن نسخه وشراؤه وتداوله. حتمًا أدّى هذا الأمر إلى انحسار مهن تقليديّة كرواية الأخبار والأشعار، لكنّ انتشار الوراقة بتقنياتها الحديثة آنذاك ساهم في نشوء أنواع أدبيّة جديدة، ومهن مستحدثة، وطرق جديدة لتحصيل المعرفة، إضافة إلى جماليّات مبتكرة. فنرى مثلًا أنّ توافر الكتب في بغداد إبّان القرن الثالث عزّز إمكانيّة أن يحصّل الفرد ثقافته الأدبيّة عبر التعليم الذاتيّ. أدّى هذا التطوّر إلى تراجع موازٍ في الاعتماد على النقل الشفاهيّ والسماعيّ للمعرفة، وإلى اعتماد متزايد على الكتب والمواد المكتوبة. حتمًا ثمّة من هاجم هذا التغيّر ورأى فيه خطرًا على العلم والطرق التقليديّة وسلطة المؤسّسة التعليميّة وغير ذلك من المخاطر، وقد نقلت لنا كتب التراث جانبًا لا بأس به من هذا الانتقال من الشفاهيّ إلى المكتوب مع بعض النقاشات المحيطة به. ولنعد إلى زمن دخول الطباعة إلى عالمنا العربيّ؟ ماذا فقدنا بدخولها؟ وكيف تغيّر شكل كتابنا؟ بالطبع كان ابتعاد الكتاب المطبوع من الكتاب المخطوط تدريجيًّا. فأوائل الكتب المطبوعة تشبه إلى حدّ بعيد في شكلها وجماليّاتها الكتب المخطوطة. وقد نرى أحيانًا دمجًا بين الطباعة والنسخ في الكتاب الواحد. قتلت الطباعة تدريجيًّا مهنة نسخ الكتب، وكان ما كان من انتشار غير مسبوق للحرف والكتابة والنصوص. تضاعف عدد الكتب والقرّاء والكتّاب. ومرّة أخرى تحوّلت الثقافة المعرفيّة لتستوعب هذا التغيّر، فظهرت أشكال طباعيّة جديدة كالجرائد والمجلّات والحوليّات.

**جبّور الدويهي في «طبع في بيروت» يكتب الميتا- كتاب. يسلّط الضوء، يوثّق ويحتفل وينبّه ويدقّ ناقوسَ الخطر**

### التحول في الطباعة

واليوم، أين الطباعة؟ عدد الكتّاب في ازدياد وعدد القرّاء يتضاءل، على ذمّة أصحاب دور النشر والكتّاب. يصف جبّور الدويهي هذا التحوّل على لسان أحد الناشرين حين ردّ مخطوطة بطل الرواية فريد: «ما عادوا يستقبلون مخطوطات مكتوبة باليد منذ عشر سنوات على الأقل، وتوقفوا عن نشر دواوين الشعر، فالمستودع مليء بها وهم يعطونها بالمجّان لمن يرغب» وحين اعترض الشاب بأنّ كتابه ليس شعرًا ردّ الناشر: «توقّفنا عن نشر النثر أيضًا». نسمع الناشرين يقولون: إنّ حرفة الطباعة قد ماتت، ولم يعد هناك خطاط ولا مصفّف للأحرف. صارت التصاميم تجلب من المكاتب المختصّة على USB وصار الكتّاب يرسلون نصوصهم رقميًّا.


جبّور الدويهي

لكنّنا ومع موت الطباعة نستقبل أشكالًا جديدة للنشر كالصحافة الإلكترونيّة، والمدوّنات، والكتاب الرقميّ والمقروء. مرّة أخرى خسرنا ما خسرنا من لذّة الكتابة باليد في الكتاب وتصفح الأوراق ورصف الكتب على الرفوف وغير ذلك الكثير. لكن أصبح بإمكاننا البحث في مئات الكتب في ثوانٍ، واستحضار الكتاب الذي نريده أينما كنّا، أو الاستماع إلى الكتب بصوت أصحابها أو بصوت ممثلين محترفين يفجّرون المعاني في النصّ أو يؤوّلونه على أقلّ تقدير. صارت هناك أحرف تتحرّك في كتبنا، تركض وتظهر وتختفي وتتجمّع وتندثر وفقًا للمعنى المراد. ثمّة من يرفض هذا التغيّر، وثمّة من لا يستطيع مجاراة العصر، تمامًا كما حصل مع جورج فالتين بطل فلم الفنّان، وكما حصل مع رواة الأخبار والأشعار، ومن ثمّ مع النسّاخ في التراث العربيّ- الإسلاميّ. ماذا فقدنا بدخول الطباعة؟ وماذا كسبنا؟ العودة إلى الماضي في رواية «طبع في بيروت» تفكير في المستقبل. ولكل زمان أهلُه. لن نوقف بتفكيرِنا هذا عجلةَ الزمن، ولا ينبغي لنا، لكنّ التفكير في القيم الجديدة التي يحملها الزمنُ الجديدُ ضروريّ وواجب. كيف نريد أن نشكّل وسائلَ خطابِنا؟ وما الجمالياتُ التي يمكننا تشكيلُها بهذه الوسائلِ الجديدة؟

# عبدالعزيز الصقعبي في «حارس النهر القديم»

## حكايات متدثرة بالطفولة والغياب وفتنة الصوت




رسول محمد رسول ناقد عراقي

**في مجموعته القصصية التاسعة «حارس النهر القديم»**، الصادرة عن منشورات ضفاف في بيروت ومنشورات الاختلاف في الجزائر، يأخذنا الروائي والقاص السعودي «عبدالعزيز الصقعبي» إلى مسارات تسريد عوالم ما تعيشه الذوات البشرية في حِلّها وترحالها، في حضورها وغيابها، حضور الآخرين فيها وغيابهم.

تضم هذه المجموعة التي تقع في أربع وستين صفحة من القطْع المتوسط، أربعة عشر نصًّا قصصيًّا قصيرًا، هي: الباب الموارب، جرح، شوق، غبار، قافلة الكلمات، ورد حجري، التنين يحترق من الداخل، بقعة صوت، تفاحة، حارس النهر القديم، حكاية عشق، رغبة خاصة، سبات، هم. وهي عنوانات تتأرجح بين معناها المعجمي والشعري، أو المركب بدلالته الشعرية المنزاحة عن المعنى المعجمي كما هي الحال في العناوين الآتية: قافلة الكلمات، ورد حجري، بقعة صوت. أما عنوان المجموعة «حارس النهر القديم» فهو عنوان القصَّة العاشرة في هذه المجموعة.

في قراءتي الأولى والثانية لهذه المجموعة القصصية، وجدت نفسي بإزاء كتابة دافئة يحدوها الحنين إلى عالم الطفولة؛ هذا الحنين الذي سرعان ما نجده مسرودًا في القصَّة الأولى «جرح»، وهو عنوان بدا عاملًا سرديًّا مولِّدًا لمبنى القصَّة الحكائي، الجرح الجسمي كما بدا جراء شج رأس طفل: «ماذا عساه أن يفعل هذا الطفل ابن السابعة بحجر قذفه طفل آخر فشج رأسه وأدماه؟» (ص ٩).

هذا السؤال سيتواصل مع أثر الجرح في الطفل والأب والأم، في الراهن والمستقبل، وهي عوامل مُشاركة في حكاية القصَّة، سيتحوّل الجرح الذي جاءت موجوديته كحادث في مدينة الطائف، سيتحوّل إلى «علامة بالرأس بقيت سنوات طويلة» (ص ١٠)، لكنه سيتحوّل أيضًا إلى قيمة تأريخية، بل كونها دالة على أحداث موضوعية تبدو أكبر من مجرَّد جرح جسمي ابتلي به رأس طفل.

في قصَّة «شوق» يعود الناصّ (Textor) = عبدالعزيز الصقعبي، إلى الطفولة ثانية حيث «ذاكرتي تنبض بالطفولة» (ص ١١) كما يقول الراوي بضمير المتكلِّم، وكذلك الملفوظ الإخباري: «كنتُ طفلًا وكانوا يتحدثون عن أجمل نساء الحيس» (ص ١٢). ومرة أخرى يحضر عالم الطفولة في النَّص ذاته حيث اسم المرأة، موضوع الشوق، مكتوب بالذاكرة من دون أن يُمحى حتى يستعيد وجوده بعد حين ليسأل الناص بضمير الغائب: «هل يتجرأ ذلك الطفل ويقول لتلك المرأة: كم أنت رائعة أيتها العزيزة؟» (ص ١٢).

في نص «ورد حجري» ترد الطفولة بملفوظات حكائية مسردة: «كنتَ أنت الطفل حينها..» (ص ١٨)، ومن ثم: «ذلك الذي غادر أرضًا وطئتها أقدام أطفال يلعبون» (ص ١٨). إن حضور الطفولة المسرودة تضفي على حكائية هذه المجموعة طابع البراءة، لكنّها البراءة غير العابرة حتى لتبدو علامة ثاوية في نفس الناص وذاكرته التي تموج بالكثير مما راح ينجلي مسرودًا بعد حين.

في عمق الطفولة يوجد الغياب الذي تسعى مسارات السَّرد في هذه المجموعة إلى استحضاره عبر استذكار بعض الصور المتعلقة به. في «الباب الموارب» نجد الأب ذلك الذي رحل (ص ٧)، وفي

«جرح» نقرأ عن «الجرح القديم» (ص ١٠)، وفي «شوق» نقرأ عن «الذاكرة التي تنبض بالطفولة والتوق» (ص ١١)، ومن ثم تساؤل الراوي الشريك في الحكي بلسانه عن «الشوق الذي يكبلني من ذاكرتي ليتجه سنوات إلى الوراء..» (ص ١٢). وفي «حارس النهر القديم» يتوق «أبو سيل» إلى نهره المتدفق وقد طمرته حداثة المدن، يتوق إلى والديه اللذين جرفهما سيل النهر فماتا، وما حراسته للنهر المتهالك سوى استعادة للغائبين ربما وهمًا لكنّه الانتظار المثقل بالأسى. وفي «رغبة خاصة» يستشعر الراوي العاشق غياب الحبيبة تحت سطوة الأمنيات: «فقط.. هي أمنيتي بأن نتحدَّث..» (ص ٤٠). وفي «ورد حجري» يخاطب الراوي ذاته مخاطبًا إياها عن أمس مضى في ظل سطوة الرغبة الجامعة بالتواصل مع الآخر المفتقَد إليه دومًا، وتلك عذابات الذات المنعزلة التي تستشعر الغياب بحساسية مفرطة الحضور.


عبدالعزيز الصقعبي

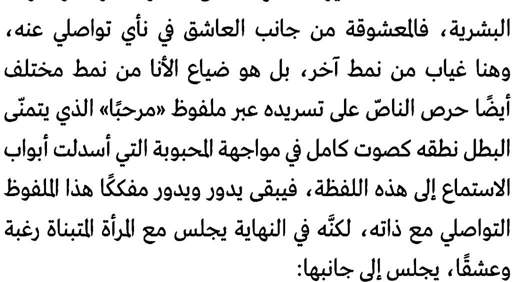
تتضح الكتابة في مجموعة «حارس النهر القديم» مدارًا كثير التكرار، وذلك موئل يدفعك إلى التوقف عنده؛ ففي «ورد حجري» يخاطب الراوي ذاته عن أمس مضى، يخاطبها قائلًا: «ها أنتَ أكتبك.. ألونك بألوان مسخت إلى الرمادي.. كم أنت مسحوق فدعني ألملم بقاياك وأشكِّل منها مدينة حلم جديد» (ص ١٨). هذا يعني أن الكتابة هنا هي تشكيل وجودي قد يستحضر الماضي على نحو مبدع وخلاق لكنّه يبقى الأثر الجديد الذي يمكن أن يكون معادلًا للغياب صوب الحضور الذي يأمله الناص/ الراوي وهو يعيد ذاته عبر التذكر، ففي «ذات مساء»، يقول الراوي: «حلمتُ بامرأة.. تقرأ نصًّا كتبته.. تسخر من كلمة قلتها.. تقرأ عليَّ مَقاطعَ شعرية.. لها.. لكل من أحب، امرأة.. لي... لكل من غادرته النساء» (ص ٢٠).

تبدو الكتابة ههنا استعادة وجودية، ورغبة مأمولة، وهمًّا وجوديًّا، فالراوي في قصَّة «بقعة صوت» يبحث، بحسب ما يقول: «عن كلمات قد أعرفها.. قد تعرفني.. قد أفهمها.. قد تمتلكني..» (ص ٢٤). وفي «حكاية عشق» يروي العاشق تجربة قد تكون يومية في مخاطبة الحبيبة التي يبحث عنها يوميًّا: «الواقع الذي يجعلك تجهشين بالبكاء.. وتبحثين عن رجل مثلي يجلس على كرسي وأمامه طاولة صغيرة ليكتب على أوراق بيضاء هموم الآخرين» (ص ٣٤)، ومن ثم يخاطب الحبيبة الغائبة قائلًا: «أوظف عددًا من الكلمات وأجعل لكل كلمة موقعًا خاصًّا... أجند كل الكلمات لتعزف لحنًا يوقظ نخوة الرجال... سأكتب بذلك الدم حكاية عشق لرجل أحب امرأة ذات يوم..» (ص ٣٥).

في «حارس النهر القديم»، أبدى عبدالعزيز الصقعبي بوصفه ناصًّا، أبدى حرصًا لافتًا على تسريد «الصوت» كعلامة سيميائية دالة على توليد الحدث في بعض قصص هذه المجموعة، ومنها قصَّة «بقعة صوت» التي لعب المتخيل السَّردي لديه ابتداء من العنوان على شعرية التسمية والعنونة والحدث، فيمكن أن يقال مثلًا «بقعة لون» أو «بقعة طين»، أما أن يقال بقعة صوت فذلك عدول معنوي وانزياح دلالي مغاير، وتلك هي بعض جماليات الكتابة السَّردية في لعبة القول الإبداعي.

تحكي قصَّة «بقعة صوت» تجربة مسافر من جدة السعودية إلى الدار البيضاء المغربية، مسافر يزعجه صوت الكرسي الذي يجلس عليه في رحلة طيران تستغرق سبع ساعات متواصلة، يتساءل الراوي قائلًا: «لكَمْ هو مزعج... هدير صوته يجعلني أترنح؟ لماذا لا يصمت..؟» (ص ٢٣). ومن ثم يشخص مكانية الصوت كحدث: «المقعد لا يغادرني مطلقًا في زمن يحملني به إلى هنا التي غالبًا ما تكون هناك..» (ص ٢٣).

في تلك الأثناء، يتحوَّل الصوت إلى موضوعة تأمل واستذكار لكل صور الصوت المزعجة التي يعمل الناص على تسريدها، وهي تجربة ستجد صداها في قصَّة «رغبة خاصَّة» التي يتوغَّل الصقعبي فيها، نحو تفكيك بنية الملافظ الصوتية التي تضمُّها كلمات قابعة في ذات البطل المسرود بعمق، إنها تجربة الصوت الوجودية، تجربة العلاقة بين الحروف المنطوقة، أو التي يُراد نطقها ضمن مسار السَّرد، والذوات البشرية، فالمعشوقة من جانب العاشق في نأي تواصلي عنه، وهنا غياب من نمط آخر، بل هو ضياع الأنا من نمط مختلف أيضًا حرص الناصّ على تسريده عبر ملفوظ «مرحبًا» الذي يتمنّى البطل نطقه كصوت كامل في مواجهة المحبوبة التي أسدلت أبواب الاستماع إلى هذه اللفظة، فيبقى يدور ويدور مفككًا هذا الملفوظ التواصلي مع ذاته، لكنَّه في النهاية يجلس مع المرأة المتبناة رغبة وعشقًا، يجلس إلى جانبها:



«- هي أمنيتي.. بأن نتحدَّث.

- فقط.

- لا أدري.. إذا كان هنالك شيء غير التحدث معك.

- كم تدفع؟!» (ص ٤٠).

إنها عوالم غير معتادة يروّدها عبدالعزيز الصقعبي في مجموعة قصصه «حارس النهر القديم»، ما يكشف عن تجربة دافئة التلقِّي في مبنييها؛ السَّردي والحكائي معًا، وهي تجربة استدرجت لغة توصيل سردي تفتح للقارئ آفاق القراءة التأويلية، كون السرد فيها يلاعب فراغات الحكي وبياضات التدوين؛ ما جعل الكتابة لدى الصقعبي تمنح القارئ فضاءات للقراءة الجمالية مفتوحة الأثر.



**نهلة الشهال**
كاتبة لبنانية وأستاذ علم الاجتماع السياسي

# ماذا يعني انتخاب دونالد ترمب؟

**قيل:** إن هذا الاختيار يُثبت كم أن أميركا ليست مانهاتن أو بروكلين في نيويورك، وقيل كذلك: إنه يثبت عيوب الديمقراطية (وإنْ النسبية)، لكون منافِسة ترمب، هيلاري كلينتون، نالت مليوني صوت أكثر منه، ولكن طريقة هندسة الانتخابات على مرحلتين أفشلتها. وبالطبع قيل: إن كلينتون القاسية والباردة واليمينية إلى درجة مناهضة الإجراءات الأكثر تقدمية للرئيس المغادِر مثل الـ «أوباما كير» أو التغطية الصحية للأكثر عوزًا. لم تكن بديلًا جذابًا بشكل كافٍ ولا نقيضًا بالطبع إذا ما قورنت بباراك أوباما. وتذكّر الجميع أن رئيس الجمهورية، حتى في نظام رئاسي كما الولايات المتحدة، يبقى محدود الصلاحيات، ليس فحسب لاضطراره لمراعاة متطلبات وتوازنات عديدة وإرضائها، بل لأن الحاكم الفعلي هو الدولة العميقة، أي تلك المؤسسات السياسية والدبلوماسية والترستات المالية والصناعية والعسكرية التي لا يمكن للفريق الحاكم التحكم بها تمامًا ومهما كان؛ لأنها نُسجت على مر السنين والعقود، كشبكات صلبة متغلغلة. ورُدد بشيء من التعالم أن «الرئيس هو بالضرورة مختلف عن المرشح»، لتهدئة الصدمة وجعلها ملساء، وهي حكمة تصلح لكل زمان ومكان، لكونها مرتبطة بتعريف ممارسة السلطة. لكن كل ذلك، على صحته، يبقى بديهيات ابتدائية.

ومن جهة أخرى، يمكن ولو بصعوبة، التحرر من الابتذال المقيت الذي يجسده شخص دونالد ترمب، ولا سيما حين كان يخوض غمار معركته الانتخابية، كما يمكن التحرر من الاندهاش المتكرر حيال اختياراته لفريقه، المصبوغة بتعيين الرجال البيض، المسنين نسبيًّا، والأكثر تطرفًا في اليمينية من بين السياسيين الأميركيين، كستيف بانون، أول من سمّى بعيد انتخابه، كمسؤول الإستراتيجية (منصب جديد) وكناصحه الأول. وهو المدير السابق لوكالة الأنباء «بريتبارت» التي تقع في أقصى هذا التيار، وتمتاز من بين أشياء أخرى، بكونها تُعبِّر عن أفكار شديدة الصهيونية ولو أنها، وفي الوقت نفسه، معادية للسامية (والموقفان ليسا متناقضين). وبانون ذاك يقول عن نفسه: إنه لينيني؛ لأن هدفه هو «تدمير الدولة وكل المؤسسات القائمة اليوم». وقد حاول ترمب تمويه ذكوريته البدائية وعنصريته البيضاء بتعيين نيكي هالي، السيدة الشابة من أصول هندية مهاجرة، سفيرة في الأمم المتحدة، وكانت من أشد معارضيه في الحزب الجمهوري، وبتسي ديفوس، امرأة الأعمال المليارديرة البيضاء والمنتمية للجناح الأكثر تقليدية ومحافَظة في الحزب الجمهوري، وزيرة للتربية، وهو بالطبع موقع حساس للغاية. لكن كل ذلك، على بشاعته، يبقى متوقعًا!

ذلك أن اختيار ترمب، الذي بدا ترشحه كمزحة ثقيلة الدم في البداية، يقول الكثير عن حالة العالم وليس فحسب عن الولايات المتحدة. ترمب معجب بنيكسون الذي لم يعد يُذْكر منه سوى فضيحة ووترغيت (التي انتهت بالإطاحة به في عام ١٩٧٤م بعد إعادة انتخابه في عام ١٩٧٢م، وهي تتعلق بنصب سماعات تجسس في مقر غريمه من الحزب الديمقراطي، ولو حدثت اليوم لكانت على الأرجح لا تطيح بأحد!). نيكسون ذاك كان يتبنى شعارًا في أثناء حملته الانتخابية الصعبة الأولى في عام ١٩٦٨م، بعد قانون الحقوق المدنية عام ١٩٦٤م الذي ألغى التمييز القانوني ضد السود، وأدخلهم كفاعل يُحسب حسابه في توازنات البلاد السياسية. أعاد ترمب تبني الشعار علانية،

قائلا عن نفسه: إنه مرشح القانون والنظام، معتبِرًا أن «البلاد تحتاج لرجل قوي لحمايتها وقيادتها في ظل الفوضى»، كما قال نيكسون في زمانه. ما يُذكِّر، على الرغم من الفروقات الأيديولوجية والظروف، بنظرية إدارة التوحش التي قدّمت بها حركة داعش نفسها!

### فوضى العالم اليوم

ليس تفصيلًا أن يتخلص ترمب من مرجعية ريغان، أبي الليبرالية القصوى في الاقتصاد، والبوريتانية في الاجتماع، وعراب العولمة بوصفها نيوليبرالية السوق على مستوى العالم، وبوصفها تجديدًا لشباب النُّظْمة الرأسمالية (System)، تمامًا كما كانت تاتشر عرابتها. تاتشر تلك التي تُدفَن اليوم مع الـ«بريكسيت» في بريطانيا، فيما يسود الجنوح إلى الانعزال والتقوقع وتعزيز الانتماء الهوياتي في السياسة، والحمائية الجمركية في الاقتصاد. أي كل ما يخالف ما بُني على مدى نصف قرن، منذ مطلع سبعينيات القرن الفائت، كأيديولوجيا فكرية وقيمية مُهيمِنة (مع العالم قرية واحدة بحجة ثورة الاتصالات)، وكبحث عن التوضعات المالية (رأس المال المالي بكتلته الهائلة، العابر للقارات والمعتمد على المضاربات بكل صنوفها)، وعن الإنتاجية المربحة في الصناعة بغض النظر عن التوطين والأوطان، وهو ما جعل الصين مصنع العالم، وأدى إلى موجات إفلاس للمصانع في الولايات المتحدة وأوربا العجوز. لم تعد نهاية التاريخ هي صرخة النصر، مع انهيار الاتحاد السوفييتي ومعسكره الاشتراكي.

يعني ذلك أن مرحلة العولمة انتهت، ومعها فكرة الإمبراطورية الشاملة. فقد خلصت هذه العولمة إلى التسبب بأذية الرجل الغربي الأبيض، وأطاحت به إلى البطالة أو العمل الهش. والكتلة الأساسية مِمَن ليسوا في قمة الهرم الاقتصادي الذي ما زال مزدهرًا، سواء في قطاعات التقنية الجديدة أو في التوظيفات المالية (التي تقلصت بعدما عرفت أزمتها المزلزلة في عام ٢٠٠٨م)، يرون أمامهم أشباح روايات جون شتنبيك حتى تشارلز ديكنز تعود إلى الأفق. وهذا تغيير في شروط حياتهم، وفي تصوراتهم عن أنفسهم، يطال قرنين من الزمان، ويطال معه مؤسسات اختُرعت لتلائم فرضيات التفوق والسيطرة والازدهار.

من المواقف الأكثر تعبيرًا عن اللحظة (بمعناها التاريخي)، أن يدافع رئيس الصين (التي ما زالت تقول عن نفسها شيوعية!) عن اتفاق التبادل التجاري الحر في الباسيفيكي TPP الموقع في عام ٢٠١٥م مع الولايات المتحدة، ويخص ١٢ بلدًا في منطقة آسيا-الباسيفيكي، فيما يُعلن ترمب بتسرع، وقبل تسلمه منصبه، أنه ينوي إلغاءه كما وعد في



> **اختيار** ترمب، الذي بدا ترشحه كمزحة ثقيلة الدم في البداية، يقول الكثير عن حالة العالم وليس فحسب عن الولايات المتحدة

أثناء حملته الانتخابية. بل يمعن الرئيس الصيني بمناشدة ترمب بعدم الانغلاق، ويؤكد أن بلاده تتبنى مزيدًا من الانفتاح. ثم تقترح الصين اتفاقًا بديلًا للتبادل الحر (RCEP) بين عشر دول أعضاء في تحالف آسيان وست أخرى، منها الصين نفسها واليابان. ويستثني المشروع المقترح الولايات المتحدة الأميركية.

### أعداء الرجل الأبيض

يشخصن ترمب في المكسيكيين أعداء الرجل الأبيض المتوسط الخائف، أو ذاك الذي بات فقيرًا وحتى من غير سقف يؤويه، ومن غير عمل. وهؤلاء تعاظمت أعدادهم منذ ثمانينيات القرن الماضي، مع قطع المساعدات الاجتماعية في ظل حكم رونالد ريغان وأبوته للنيوليبرالية، ثم قفزت ثلاثة أضعاف منذ عام ٢٠٠٨م، لتصبح أرقامًا مرعبة. نسبة البطالة الفعلية بحسب الدراسات الاقتصادية تلامس ٢٣٪ ممن هم في سن العمل في عام ٢٠١٥م، وقد تصل إلى ٩٤ مليون إنسان (من أصل نحو ٣٢٠ مليونًا)، مع أن الأرقام الرسمية ما زالت تضعها بحدود ٧,٤٪،

وهناك للمدة نفسها ٣,٥ إنسان بلا مأوى، والجديد منذ مطلع الألفية الثالثة أن عدد العائلات - أي مع أطفال - بلا مأوى قد تعاظم، على حين أن الرقم الرسمي يحددهم بأقل من ثلاثة أرباع المليون. وهذا يطرح إشكالية التزوير الذي تمارسه الأرقام الرسمية، ولكنه تزوير قابل للاكتشاف لكثرة أعداد مراكز الإحصاء الرسمية كذلك، ولكن المتخصصة بمجالات بعينها، مثل مكتب إحصاء العمل BLS ، أو التقرير السنوي عن عدد المشردين، وكذلك مراكز الأبحاث الجادة. وقد ارتفعت نسبة من هم من البيض الفقراء، ويبقى السود هم السكان الأكثر فقرًا. كما أن بين العاطلين عن العمل أو المشردين بلا مأوى نسبة قليلة جدًّا من المقيمين غير النظاميين. ومن المعلوم أنه بحلول عام ٢٠٥٠م سيصبح البيض أقل عددًا من السود بين السكان، وهذا مصدر آخر للخوف والتصلب المتعاظمين.

ويَعِد ترمب بحجز المكسيكيين داخل بلادهم بواسطة سور كبير، وبطرد ١٢ مليون مقيم غير شرعي. ولكنه يعرف، أو أن مستشاريه يعرفون، أن تلك صورة غير حقيقية عن الواقع. تمامًا كما يعرف ممثلو التيارات اليمينية المتطرفة في أوربا كلها أن من يخطف خبز العمال والكسبة الصغار من فم الرجال البيض الأصليين ليس البولوني المهاجر إلى بريطانيا، أو المغربي أو الإفريقي المهاجر إلى فرنسا، وكذلك ليسوا أبناء الهجرات الأخيرة من اللاجئين بسبب الحروب أو الخراب البيئي لبلادهم. وأن تعيين المشكلة على هذا النحو يتناول جزءًا صغيرًا منها فحسب، وأنه تجارة ديماغوغية شعبوية، إلى آخر الصفات. وأن غلق الحدود، سواء بال«بريكسيت» أو بسواه قد يطيح بالاتحاد الأوربي مثلًا، وبكل المؤسسات التي بُنيت في هذا الإطار المشترك (ما لا ينفي أنها مؤسسات بيروقراطية ومتعالية على شعوبها ومليئة بالعيوب). كما أن غلق حدود الولايات المتحدة كما يتصوره ترمب يمكنه الإطاحة بالبنك وصندوق النقد الدوليين، وبكل ما نتج عن اتفاقيات بريتون وودز في عام ١٩٤٤م مع بدء انتهاء الحرب العالمية الثانية، وبروز الولايات المتحدة كالقوة الغربية الأولى عالميًّا على حساب أوربا، وهي الاتفاقيات التي جعلت من الدولار مذّاك الوقت العملة المرجعية في العالم.

### ترمب ونحن

ولكن ماذا عن قضايا المنطقة العربية؟ وعلى الأخص مع تركز كل الصلاحيات في يد الحزب الجمهوري، من الكونغرس بمجلسيه، إلى المحكمة العليا التي ينوي ترمب تعيين القضاة الأكثر رجعية فيها. وكل هذا يجعل إمكان عرقلته أضعف، على الرغم من وجود كثير من المعارضين له في حزبه، ممن يخشون نتائج جموحه.

صحيح أن الرجل زئبقي (يقول المهذبون: غير قابل للتوقع) وجاهل، ولكن ما قاله أو فعله حتى الآن يعطي مؤشرات. فهو ينوي، بحسب تصريحاته، نقل سفارة بلاده إلى القدس، فتكون واشنطن أول دولة في العالم تعترف بها عاصمة لإسرائيل، بحسب رغبة قادتها اليوم. ويكون في ذلك مخالفة للقرارات الدولية في الشأن. كما ينوي ترمب الاعتراف بضم المستوطنات إلى إسرائيل على أساس أنه يرى أن حل الدولتين مستحيل، ويرفض استخدام صفة دولة مُحتلَّة بشأنها ويعده مفهومًا خاطئًا. وهو أكثر قربًا من الطَموح نفتالي بينيت، وزير التربية الحالي ورئيس إسرائيل بيتنا، والممثل الأبرز لكتلة المستوطنين، الذي جعل من نتنياهو يبدو معتدلًا بالمقارنة! وهذا الأخير يبدو قلقًا من تسلّم ترمب الرئاسة، لقربه من غريمه الصاعد ذاك، ولأنه كان يُفضِّل عليه كلينتون التي لا يشك في وفائها لإسرائيل ويعرفها جيدًا جدًّا، ويعرف كذلك مقدار استعدادها لإظهار قوة الولايات المتحدة (بما فيها تلك العسكرية) في كل مكان.

وترمب يتبادل الإعجاب مع بوتين، ويرى أنه ينبغي نسج علاقات جيدة مع روسيا، وذلك كجزء من مفهومه المبسَّط عن الصراعات في العالم، وكذلك كجزء من ميله للتقوقع والانسحاب من الميادين التي لا يرى فيها فائدة، بعكس موقفه مثلًا من الصين التي يعدها الخطر الأكبر على بلاده، وبعكس كلينتون التي هددت باستخدام القوة العسكرية مع روسيا لو لزم الأمر، سواء حيال ملفي جورجيا وأوكرانيا المشتعلين، أو حتى حيال الملف السوري الذي يشهد حضورًا عسكريًّا وسياسيًّا روسيًّا حاسمًا. ويريد ترمب إلغاء الاتفاق النووي المبرم مع إيران، مع ما يعنيه ذلك من رفع منسوب التوتر والصراع معها، ودفعها للعودة إلى سياسة أكثر عدوانية. ولكن زئبقية الرجل تجعل من المتوقع منه كذلك أن ينسحب من المنطقة ويتركها بالتالي ساحة مفتوحة أمام روسيا وإيران!

وقد عين ترمب مايكل فلين مستشاره القومي لشؤون الأمن، وهو الجنرال المشهور باستخفافه بالانضباط والمتباهي بتلك الصفة، (وكان يحلو له نعت نفسه ورئيسه أيام العراق، الجنرال ماك كريستل بالأزعرين الإيرلنديين، بالنظر إلى أصولهما). وقد كان الأخير قائد وحدة سرية في الجيش الأميركي، القيادة المشتركة للعمليات الخاصة (JSOC) في أفغانستان والعراق، وصرفه أوباما في ٢٠١٠م

بسبب سخريته العلنية في الصحف من أعضاء في الفريق الحاكم. وبرز فلين ضابط استخبارات لامعًا، وزاد طرق عمل تلك الهيئة، فضاعف التجسس والخطف والاغتيالات لمن يرى فيهم «إرهابيين» أو مقاتلين معادين في مناطق الحروب. وقد عُين في عام ٢٠١٢م لإدارة وكالة الاستخبارات التابعة للبنتاغون، لكنه أقيل في عام ٢٠١٤م بسبب «أسلوبه في الإدارة» الذي نُعت بالمزعج أو المثير للاضطراب. ولكن فلين يمتلك خصوصًا نظريته عن الحرب العالمية التي تخوضها بلاده ضد «الإسلاميين» الذين يرى فيهم سرطانًا مستشريًا حتى في الولايات المتحدة، يجب استئصاله أينما كان وبالقوة، ويعتقد لذلك بضرورة التحالف مع روسيا ضدهم. وهو اليوم يتسلم أعلى منصب في المجال العسكري.

وإزاء فلين، يشحب تمامًا وليد فارس، مستشار ترمب الآخر الذي عينه لشؤون الإرهاب. وفارس لبناني الأصل وأحد قادة ميليشيا القوات اللبنانية حتى مغادرته إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٩٠م، وتحوله إلى خبير وأكاديمي، وإلى أحد مراجع فوكس نيوز بخصوص الشرق الأوسط والإسلام.

وأخيرًا وليس آخرًا، فترمب، يرى (ربما كرجل أعمال!) أن على الدول الحليفة التي تحميها الولايات المتحدة أن تُقدِّر ذلك، وتدفع مالًا مقابل الحماية فتكون بهذا العلاقات متوازنة وباتجاهين، وأنها لو لم تفعل فسيتركها تتدبر أمرها بنفسها. ويخص بالذكر دول أوربا الغربية وحلف شمال الأطلسي، وآسيا، ودول الخليج، والعراق! وهو يقول: إنه لن يرسل قوات أميركية إلى الخارج إلا عند الضرورة القصوى، ولكن ذلك سيكون بغاية النصر. فهو رجل قوي، ويريد استعادة عظمة أميركا، وهي تندرج عنده كأولوية مطلقة، كما يجعل أمن الأميركيين أولوية.

## وهمان عقيمان

خلاصة.. وهي مؤقتة بالضرورة، فكل تلك المجالات ستستمر في الاتضاح قبل ٢٠ كانون الثاني/ يناير موعد دخول ترمب إلى البيت الأبيض، ثم بعد ذلك خلال الممارسة. ولكن ذلك لا يمنع النظر إلى أبعد من الوقائع (وبعضها عنيف وبعضها الآخر ساذج).

وبالعودة إلى تقويم معنى اختيار ترمب لرئاسة أميركا ودلالاته (كما بريكسيت، وكما أمثلة أخرى في أكثر من بلد من أوربا وقعت أو يُتوقع وقوعها)، فما يبدو جليًّا هو أن آفاق التحرر والعصرنة التي رُبطت في الوعي السائد بعالم المال، تنهار، في مقابل نداءات العودة إلى ماضٍ غائم، والحلم بالأمم القديمة. لقد اصطدمت العولمة كما مورست بحدودها، وانتهى بها المطاف إلى إنتاج نقائضها: انهيار عالم

> **حاول ترمب تمويه ذكوريته البدائية وعنصريته البيضاء بتعيين نيكي هالي، السيدة الشابة من أصول هندية مهاجرة، سفيرة في الأمم المتحدة**

الصناعة في مواطنها الأصلية (حيث ديترويت مثلًا في الولايات المتحدة، وهي رمز صناعة السيارات الأميركية، تكاد تصبح مدينة أشباح). ويدعو ترمب إلى العودة المكثفة لاستخراج الفحم كمادة للطاقة (ومعه النفط الصخري)، بغض النظر عن اغتيال الطبيعة بالتلوث. لقد وصل الأمر إلى حد تهديد الوجود البشري نفسه على الأرض، وبخطا متسارعة، على حين أن الأيديولوجيا السائدة تبحث عن وسائل توفير أعلى معدلات للربح في ظل التنافس المنفلت من عقاله، بغض النظر عن الأثمان المدفوعة، أو تميل بالمقابل إلى الانسحاب من السوق العالمية التي أنشأتها هي نفسها، والانطواء، انطلاقًا من الفرضية الوهمية القائمة على استعادة السيطرة (يقول هؤلاء المحافظون من نمط جديد الصاعدون: استعادة السيادة الوطنية!) على مجالاتها الحيوية بما فيها تلك الخاصة بالإنتاج، التي عَصفت بها رياح العولمة النيوليبرالية.

سيضطر عشرات ملايين البنغاليين إلى ترك سهولهم الواطئة خلال السنوات القليلة المقبلة لأن المياه ستغمرها، على حين يعين ترمب مايرون إيبل، وهو من أبرز من يُطلَق عليه منكرو الأزمة البيئية على رأس وكالة حماية البيئة الأميركية (EPA). وسيصبح هؤلاء البنغاليون مهاجرين بيئيين مثلهم مثل من يتركون قراهم في إفريقيا (مثلًا، وفي غيرها كذلك) بسبب التصحر، أو بعدما استولت على أراضيهم شركات عابرة للجنسيات، بحجة استئجارها واستصلاحها. وهو ما يحدث بالتواطؤ مع حكام محليين خاضعين تمامًا لسطوة تلك الشركات والدول الكبرى التي تدللها، وفاسدين حتى النخاع. ويجري تحويل الزراعات إلى نمط ممكن يقرر بحسب حاجات التجارة العالمية، ولا علاقة له بتوفير الغذاء للسكان (لا المحليين ولا المجاورين)، وإنما مهندس لتلبية تسيير عجلة الصناعات الغذائية المعلّبة أو منتجات أخرى متنوعة، تتم في مكان آخر تمامًا من الكرة الأرضية، معززًا بذلك سطوة رأس المال المالي الطائرة، والذي راحت تضيق به الكرة الأرضية برمتها، ويقف، هو الآخر أمام حدود الممكن، ويبدأ بالتهام ذيله.

## كليات الإعلام بين التكيف والخروج من الميدان

# هل تعليم الصحافة في مأزق؟

**ترجمة: عبدالله أبا الخيل** باحث سعودي في الإعلام **مراجعة:** حسين القرني

**الحديث** عن تطوير كليات الصحافة لا يتوقف، والجدل حول أفكار التطوير يتنامى. بين إغلاق كليات الإعلام ودمجها مع تخصصات أخرى، وبين تغيير مناهجها، مناهج متشعبة للتطوير والتماشي مع التغير السريع في الصناعة الإعلامية. هذه الترجمة لملخص كتبه هاورد فينبيرغ لدراسة أصدرتها مؤسسة بوينتر المتخصصة في التعليم الإعلامي عن حالة التعليم الإعلامي، إضافة إلى ملخص نتيجة دراسة قامت بها المؤسسة في وقت لاحق عن سمات صحفي المستقبل ومهاراته.





الأمر المرعب في حالات الارتباك أنك لا تدري إلى أين تتجه. قبل أربعين سنة لم نكن ندرك أن ظهور أول هاتف محمول سيقود إلى الحاسبات المحمولة أو الهواتف الذكية. قبل عشرين سنة لم نكن ندرك أن موقع أمازون سيغير عملية البيع بالتجزئة. قبل عشر سنوات لم يكن هناك فيس بوك أو تويتر. هذا يجعلنا لا نعرف إلى أين ستقودنا هذه الابتكارات. كل ما نعرفه هو أن مستقبل تعليم الصحافة في موضع حرج لسببين:

أولًا أن الوقت ينفد: حالات الإرباك المنبعثة من الاقتصاد والتقنية إلى الجامعات تسير بشكل أسرع مما يدركه العاملون في الجامعات. ثانيًا أن التعليم الصحافي سيمر بتحولات جوهرية: فيما يتعلق بتدريس الصحافة ومن يدرسها: أولئك الذين لا يبتكرون في الصفوف الدراسية ستتجاوزهم القافلة، تمامًا كحال الذين يتوقفون عن الابتكار في غرف الأخبار.

طيلة عام ونيف والنقاش محتدم حول مستقبل التعليم الصحافي؛ أكاديميون، وقادة مؤسسات، وصحافيون عاملون، لا يزالون يتناقشون عن مستقبل التعليم الصحافي وماذا سيكون عليه، كما نتناقش نحن عن مستقبله الآن.

وقود هذه النقاشات جزئيًّا كان بسبب استبانة وزعتها Poynter's News University في ربيع ٢٠١٢م للتجهيز لحديث ألقيته في مركز الصحافة الأوربية. أنا محبط، لكني لست متفاجئًا بأن آراء المعلمين والعاملين في الحقل الصحفي لم تتغير كثيرًا بعد سنة من الاستبانة.

استبانة جديدة وزعت لاحقًا (عام ٢٠١٣م) بينت أن لا تغير في مواقف المجموعتين من الأساتذة والعاملين في الحقل الصحافي. من خلال استبانة وزعت بالتساوي بين المجموعتين وكان عدد المستجيبين ١٨٠٠؛ تبين أن هوة واسعة بمقدار ٤٠ نقطة لا تزال تفصل بين آراء المجموعتين. اليوم ٩٦٪ من أولئك الذين يصنفون أنفسهم على أنهم أساتذة في الصحافة، لا يزالون يعتقدون أن الحصول على الدرجة العلمية في الصحافة (ضروري) إلى (حاسم جدًّا) حينما يتعلق الأمر بفهم قيمة الصحافة. ما لم يتغير أيضًا أن العاملين في المجال الصحافي

**المؤسسات الإعلامية التقليدية كانت بطيئة في إدراك أن طريقتها في العمل ستتأثر سلبًا بالتقنية، وكانت بطيئة في إدراك أن الإنترنت ستحول عملهم الثمين إلى شيء عديم القيمة أو قليلها**

لديهم رأي مختلف؛ إذ يرى (٥٧٪) منهم أن الدرجة العلمية في الصحافة (ضرورية جدًّا) إلى (حاسمة) حينما يتعلق الأمر بفهم قيمة الصحافة. وهذا ما لم يتغير عن نتائج استبانات العام الفائت (٢٠١٢م).

أيضًا ما لم يتغير في الاستبانتين هي تلك الفجوة بين آراء أساتذة الإعلام والعاملين في ميدان الصحافة حول أهمية الدرجة العلمية في الصحافة فيما يتعلق بالقدرة على جمع الأخبار وتحريرها وتقديمها. كل المستجيبين -تقريبًا- من أساتذة الإعلام (٩٨٪ منهم) يرون أن الدرجة العلمية (مهمة جدًّا) إلى (حاسمة) حينما يتعلق الأمر بمهارات جمع الأخبار. أما (٥٩٪) فقط من العاملين في الميدان الصحفي فيرون نفسه. في المقابل واحد من كل خمسة من العاملين في الميدان يرى أن الدرجة العلمية في الصحافة (غير مهمة على الإطلاق) في اكتساب المهارات الصحفية، أو (مهمة قليلًا) فيما يتعلق بجمع الأخبار.

إذن: هناك قطيعة واضحة بين الصحفيين ومجتمع الأكاديميين. وعلى الرغم من ذلك فإن أساتذة الإعلام قلقون أيضًا من عدم مواكبة كليات الصحافة للتغيرات في المهنة.

٣٩٪ من أساتذة الصحافة يقولون: إن كليات الصحافة إما أنها قلما تواكب تغيرات الصنعة الإعلامية، أو أنها لا تواكبها على الإطلاق. قادة غرف الأخبار والعاملون فيها كانوا أكثر حدة في هذا؛ إذ يرى (٤٨٪) منهم أن الدراسة الأكاديمية لا تتواكب مع الصناعة الصحفية.

أما حينما يتعلق الأمر بأهمية الدرجة العلمية في الصحافة للحصول على الوظيفة فإن الفجوة بين أساتذة الإعلام والعاملين في الميدان أصغر؛ إذ يرى أكثر من نصف الأساتذة (٥٣٪) أن الدرجة العلمية في الصحافة مهمة جدًّا للحصول على وظيفة في المجال ذاته، في حين أن (٤١٪) من العاملين في الميدان يشاركونهم الرأي.

غير أن (٣٨٪) من أولئك الذين يصنفون أنفسهم على أنهم من العاملين في الصحافة لحسابهم الخاص يرون أن الدرجة العلمية في الصحافة مهمة للحصول على وظيفة في المجال نفسه. وهذا يعني أن مقارنة النتائج تشير إلى عدم تغير المواقف في الاستبانتين؛ وعليه فنحن بحاجة لمضاعفة جهودنا في إعادة التفكير في تعليم الصحافة.

«قلت في العام الماضي: إن مهنة تعليم الصحافة لا تستطيع أن تجد طريقها بنفسها إلى المستقبل. هذا لا يزال صحيحًا».

المهم هنا أن الشهادات العلمية في الصحافة أصبحت في خطر بأن ينظر إليها على أنها لا علاقة لها بالواقع. يمكن إدراك ذلك من وجود توجه نحو إغلاق برامج الصحافة الدراسية أو دمجها في برامج اتصالية أوسع؛ كما هي الحال في عدد

من الجامعات. دعوني أؤكد على هذه النقطة المهمة: أنا قلق على الدرجات العلمية في الصحافة والبرامج التعليمية أيضًا أكثر من قلقي على مستقبل الصحافة وإلى حد ما التدريب الصحفي.

الأمر المربك الذي تواجهه الكليات والجامعات أن قيمة الدرجات العلمية في انخفاض، حتى في الوقت الذي يبقى فيه التعليم والتدريب مهمًّا لمستقبل الأفراد. في المستقبل القريب أعتقد أن مؤسساتنا التعليمية ستواجه تحديًا في إقناع الطلاب وآبائهم بأن التعليم التقليدي لا يزال ذا قيمة. إدارات الكليات -كما نظرائها في الصناعة الإعلامية- يواجهون معضلة واحدة. التعليم الإلكتروني والرقمي المقدم بأسعار منافسة قد يكون طريق النجاة الوحيد. على أية حال هذه هي البداية فقط.

### الإرباك

القوى التي تهدد الصناعة الإعلامية حاليًا هي القوى نفسها التي تهدد اقتصاد الجامعات الحكومية والخاصة. المؤسسات الإعلامية التقليدية كانت بطيئة في إدراك أن طريقتها في العمل ستتأثر سلبًا بالتقنية، وكانت بطيئة في إدراك أن الإنترنت ستحول عملهم الثمين إلى شيء عديم القيمة أو قليلها. كانت الأخبار فيما مضى سلعة ثمينة لندرتها. بفضل الإنترنت تحولت الندرة في الأخبار إلى وفرة. قدمت الإنترنت منافذ ومنصات جديدة للجمهور للحصول على الأخبار والمعلومات. الأمر نفسه -كما أعتقد- يحدث في التعليم.

المزيد من الآباء والطلاب والمسؤولين الحكوميين، إضافة إلى خبراء التعليم، يتساءلون عن الحكمة من إنفاق مئات الألوف على تعليم لا يمنح عائدًا اقتصاديًّا واضحًا. هذا التحدي لا يتعلق بالتعليم الصحفي وحده، بل بالفكرة الكبرى، وهي مسألة الجدوى من التعليم الجامعي برمّته. في المتوسط فإن فوائد التعليم الجامعي تتجاوز تكلفته، لكنَّ تقريرًا أصدره معهد بروكينغز للدراسات في شهر مايو عام ٢٠١٣م قال: إن الاستثمار في درجة البكالوريوس لا يعد استثمارًا ذكيًّا لكل الطلاب باختلاف أحوالهم؛ لأن هناك عواملَ عدةً تؤدي دورًا في هذا الاستثمار؛ منها: تكلفة الدراسة، وشخصية الطالب، والتخصص الذي يختارونه، وإمكانية تخرجه. كل هذه العوامل تمثل دورًا في الحكم على قيمة الاستثمار في الدراسة الجامعية.

«الكلية ليست شيئًا واحدًا متجانسًا (عند كل الطلاب)، والدرجة العلمية ليست تذكرتك الموصلة إلى العمل»؛ هكذا صرحت إيزابيل سوهيل من معهد بروكينغز لمحرر الشؤون التعليمية في صحيفة سان فرانسيسكو تشرونيكل. «توجد أنواع متعددة من التذاكر، بعض هذه التذاكر لا تأخذك إلى أي مكان».

العوامل سالفة الذكر تؤدي دورًا حتى عندما يكون الإقبال على الالتحاق بأقسام الصحافة والاتصال مرتفعًا بشكل محرج، والتوظيف التقليدي في المؤسسات الصحفية في أدنى مستوياته. حينما يتعلق الأمر بقيمة الاستثمار في دراسة تخصص الصحافة فإن هذا التخصص أقل قيمة مما كان عليه سابقًا.

**الأمر المربك الذي تواجهه الكليات والجامعات أن قيمة الدرجات العلمية في انخفاض، حتى في الوقت الذي يبقى فيه التعليم والتدريب مهمًّا لمستقبل الأفراد**

### التحول التقني

ما ستفعله كليات الصحافة وبرامجها لمواجهة هذا التصور خلال الأعوام المقبلة سيكون حاسمًا. الوقت ليس في صالح المؤسسات العريقة في عصور الابتكار، أما المبتكر (المربك) فالوقت والزخم يصبان في مصلحته.

المبتكِر المربِك[1]، في صناعة الأخبار يعني أن الصحافة باتت تُصنع وتُوزع في منصات جديدة على أيدي صحفيين مستقلين. هذا يعني أيضًا أن الصحافة باتت تُصنع خارج نموذج مؤسسات الصحافة التقليدية ذات الطابع التجاري.

يجادل إيرك نيوتن من مؤسسة نايت بأنه: «لتدريس الإعلام في العصر الرقمي يجب عليك أن تُدرِّس الإعلام والعصر الرقمي وكيفية استخدام الأدوات الحديثة في إنجاز الأعمال الإعلامية». يشير نيوتن أيضًا إلى أن الكليات التي أخذت هذا الأمر بجدية باتت تكبر ولا تتضاءل.

التعليم الإلكتروني من أبرز خيارات طرق التدريس الجديدة حتى في كليات الصحافة ذات الأبنية العتيقة. يمكن لكليات الإعلام تجربة طرق أخرى مثل:

- معامل الابتكارات كتلك التي توجد في كلية والتر كرونكايت للصحافة ووسائل الاتصال الجماهيري في جامعة أريزونا الحكومية.
- برامج التعليم التي تمزج بين التعليم الإلكتروني والتعليم التقليدي داخل الصف.
- الحصص التي تُناقَش فيها مواد التدريب الموجودة على الإنترنت بدلًا من مناقشة المحاضرات.

تحاول الكليات أيضًا تجربة بعض الابتكارات الأخرى التي



قد لا تكون ناجحة. تتبادر إلى الذهن طريقتان منها: التعليم الضخم المفتوح على الإنترنت (MOOCs)، والشارة الرقمية (Digital Badge)[٢] الغالبية العظمى من أساتذة الصحافة -أي ما يعادل (٨٤٪) منهم- يقولون: إنهم يعرفون قليلًا عن منصات التعليم المفتوح (MOOCs)، لكن (٢٢٪) فقط منهم يرون أنه ينبغي تدريس الإعلام عبر هذه المنصات. أكثر من هذه النسبة -أي ما يقارب أكثر من الثلث- من المبحوثين المشاركين في الاستبانة قالوا: إنهم يرغبون في تدريس الإعلام عبر منصات التعليم المفتوح، فيما قالت نسبة مشابهة: إنها غير متأكدة من رغبتها في ذلك، وقال (٢٨٪) منهم: إنهم غير راغبين في التدريس عبر هذه المنصات.

### أسئلة وشكوك

عدد من الأسئلة الكبيرة والشكوك تدور حول فاعلية هذا النوع من التعليم عبر المنصات المفتوحة. أنا شخصيًّا أشك في قوة هذا النوع من التعليم، وخصوصًا أن نسب الانسحاب من المقررات في هذه المنصات قد تصل إلى (٩٠٪). لكن يبدو أن هذه النقطة لا تمثل مشكلة في تدريس الإعلام في هذه المنصات. هذه الطرق في التعليم مفتوحة للعامة ومجانية، وفي بعض الأحيان يود الناس معرفة ماذا يُدَرَّس فقط. طرق التعليم المفتوح هذه (MOOCs) قيّمة؛ لأنها تمنحنا الفرصة للتجربة. هذه الطريقة في إيصال المعلومة تساعدنا في استكشاف طرق جديدة في التعليم باستخدام التكنولوجيا. نحن بحاجة إلى معرفة الطرق الناجحة في ذلك ولماذا كانت كذلك.

جربت جامعة سان خوزيه الأميركية الحكومية طريقة التعليم المفتوح (MOOC) في خمس مواد، وتعلمت منها دروسًا قاسية حينما قامت بتدريس المواد بشراكة مع منصة التعليم المفتوح (Udacity) عبر هذه المنصة جربت الجامعة تدريس مبادئ الإحصاء، والجبر، ومقدمة في البرمجة، والرياضيات الأولية، إضافة إلى علم النفس. وعلى الرغم من أن نسبة إكمال هذه الدروس بلغت (٨٣٪) إلا أن غالبية الطلاب تعثروا في اختبارات هذه المواد النهائية بنسب كبيرة تتراوح بين (٥٦٪، و٧٦٪).

وعلى الرغم من أن الجامعة أوقفت تجربة التعليم عبر هذه المنصة إلا أنني أعتقد أن الحكمة الحقيقية جاءت على لسان سباستيان ثورن الرئيس التنفيذي لمنصة (Udacity) الذي كتب في مدونة الشركة ما نصه:

«في تجربتنا عَلِقنا في إطار التعليم التقليدي الذي يلتزم بخمسة عشر أسبوعًا للفصل الدراسي، بينما يمكن أن يكون ذلك مجديًا للطلاب الذين يدرسون بدوام كامل داخل الجامعات، فإننا نعلم الآن أن هذا لا يمكن أن يناسب كل دارس. فكما وسّعنا قاعدتنا في استيعاب الطلاب، فكذلك يجب أن نوسع منظورنا فيما يكون عليه معنى الفصل الدراسي. تخيل عالماً يكون بمقدورك فيه أن تدرُس هذه المواد مؤجلة، بما يتناسب مع سرعتك وأوقات تسليم الأعمال لديك وجداولك، أو في الأوقات التي يمكن أن تستخدم فيها حاسوبك، أو بحسب جدول دراستك الثانوية». هذه هي روح الشركات الناشئة: إطلاق، فشل/ تعلم، تكرار العملية وإعادة الإطلاق، وهكذا.

### تغيير المهارات، وتغيير الصحفيين

كتب الكثير حول آلاف الصحفيين المستقلين الذين





أنشؤوا منافذ إخبارية وفرصًا جديدة. وكتبنا بشكل مكثف حول الأدوات التي يحتاج الصحفيون إلى استخدامها في هذه البيئة المتغيرة باستمرار. على أية حال الأمر المجهول نسبيًّا هو الحاجات المحددة التي سيحتاج الصحفيون إليها ليكونوا ناجحين في المستقبل. ثُلُثا أساتذة الصحافة (٦٦٪) الذين أجابوا عن الاستبانات يؤمنون أن كلياتهم وأقسامهم تتجاوب لتغيير المناهج، وهذه نتيجة مبهجة؛ لأن التعليم الإعلامي يمكن أن يكون ذا صلة بالواقع إذا أخذ زمام المبادرة في التنبؤ بالمهارات التي ستكون مطلوبة، إضافة إلى التأكد من تعلم الطلاب تلك المهارات.

لكن هذه النتيجة تطرح أيضًا سؤالًا عن سبب غياب التجارب؛ هل الكليات منفتحة على التغيير لكنها لا تعرف فعل ذلك؟

جزء من إعادة التفكير الإستراتيجي يتمثل في سد الهوة بين الأساتذة والمهنيين، وهذا ربما يعني التخلي عن التفكير الحالي فيما يُدرس في الصفوف والتساؤل عن التعليم الإعلامي. وما المهارات والاستعدادات والمعارف التي تجعل الصحفي ناجحًا في المستقبل؟ يمكننا جميعًا تخمين ذلك، لكننا لا نملك كثيرًا من البيانات التي يمكن النظر فيها لمساعدتنا. لذا فقد قمت أنا ومنتجة (NewsU) لورين كلينغر بتصميم استبانة عن المهارات اللازمة لمستقبل الصحافة، نطلب فيها من أساتذة الإعلام والصحفيين مساعدتنا في إيجاد المهم في أربعة مجالات:

**أولًا:** المعرفة، والاستعدادات، والخصائص الشخصية، والقيم.

**ثانيًا:** مهارات جمع الأخبار.

**ثالثًا:** مهارات الإنتاج الإخباري.

**رابعًا:** المهارات الفنية للوسائط المتعددة.

لم نكن نعرف ما الذي سنخرج به من هذه الاستبانة قبل ظهور النتائج، لكني توقعت أننا على الأقل سنخرج ببعض الأفكار التي ستساعدنا على إعادة التفكير في ماهية تعليم الصحافة. أما ما نعرفه فهو كافٍ لدفعنا نحو العمل على إعادة ابتكار مستقبلنا:

- نحن نعرف أن التقنية مربكة للطريقة التي يُؤدَّى بها التعليم.
- نعرف أن التقنية مربكة لاقتصاديات التعليم.
- ونعرف أن الصحافة تتغير أسرع بكثير من التعليم الصحفي.

الأمر ليس متأخرًا جدًّا على إعادة رسم تعليم الإعلام، لكن الوقت ليس في صالحنا. أعرف أساتذة كثيرين سيعانون من فكرة التوقف عن جزء من شيء يحبونه مثل التدريس داخل الفصول، كما أن آخرين سيعانون من تعلم تقنيات ومناهج جديدة لمهنة الصحافة. التعاطي مع الأمور المربكة يعني أننا إما أن نبكي على الماضي وإما أن نعمل معًا لنعيد ابتكار المستقبل.

هوامش:

(١)- المبتكر المربك، يقصد به ذلك النوع من المبتكرات الذي يغير وجه السوق محدثًا توجهًا جديدًا أو تغييرًا جذريًّا فيه. ترجمة المصطلح جاءت بعد نقاش مع عدد من المهتمين في هذا الموضوع.

(٢)- الشارة الرقمية هي توجه عالمي للاستعاضة عن الشهادات الأكاديمية بمجموعة من المهارات التي يحتاج إليها سوق العمل، ويحصل مَنْ يتمكن منها على هذه الشارة».

## الجداول التالية توضح نتائج الدراسة وترتب المهارات والسمات التي يجب أن تتوافر في صحفي المستقبل بحسب رأي الصحفيين وأساتذة الإعلام

جدول (١): المهارات الأساسية لصحفي المستقبل بحسب أساتذة الإعلام والمهنيين

| المعرفة، والسمات، والخصائص الشخصية، والقيم | المهنيون | المديرون | أساتذة الإعلام |
|---|---|---|---|
| الفضول | ٩٧,٩٤٪ | ٩٤,١٨٪ | ٩٣,٤٤٪ |
| الدقة | ٩٨,٩٧٪ | ٩٨,٤٩٪ | ٩٨,٥٠٪ |
| حسن التعامل مع الضغوط والمواعيد النهائية | ٩٢,٥٦٪ | ٩٢,٦٢٪ | ٩٣,٣١٪ |
| حسن التعامل مع النقد | ٨٧,١١٪ | ٨٤,٤٨٪ | ٨٦,٢٧٪ |
| وجود معرفة عامة واسعة | ٨٩,٦٠٪ | ٨٢,٧٥٪ | ٨٠,٤٩٪ |
| وجود مهارات اجتماعية | ٧٦,٠٦٪ | ٨٠,١٧٪ | ٧٩,٩١٪ |
| أن يحسن أن يكون عضوًا في فريق | ٧٠,٨٢٪ | ٨١,٦١٪ | ٨٠,٢٢٪ |
| الاطلاع على أخلاقيات الصحافة | ٩٦,٢٣٪ | ٩١,١٦٪ | ٨٩,٩٠٪ |
| معرفة الثقافات الأخرى | ٧٥,٩١٪ | ٥١,٨٤٪ | ٥١,٧٨٪ |
| المعرفة بالأنظمة الحكومية | ٨٢,٨٦٪ | ٦٨,٨٢٪ | ٦٩,٤٩٪ |
| فهم المشهد الإعلامي | ٧٧,٩١٪ | ٥٧,٣٢٪ | ٥٧,٤٠٪ |
| الدراية بحقوق النشر | ٧٤,٣٢٪ | ٦٣,٨٥٪ | ٦١,٠٣٪ |
| الدراية بقوانين الإعلام | ٨٤,٣٦٪ | ٦٩,١٢٪ | ٦٦,٩٢٪ |
| معرفة الصناعة الإعلامية | ٦٠,٧٣٪ | ٣٨,٥٧٪ | ٣٧,٥٣٪ |
| القدرة الجيدة على الحكم على الأخبار | ٩٤,٦١٪ | ٩١,٣٣٪ | ٩١,٨٣٪ |
| المعرفة بالأحداث الجارية | ٩٥,٣٢٪ | ٨٩,٤٣٪ | ٨٨,١٨٪ |
| اختيار المعلومات على أسس دقيقة | ٩٦,٤٥٪ | ٩٢,٤٤٪ | ٩١,٧٠٪ |
| القدرة على قيادة فريق | ٣٨,٦٤٪ | ٣٢,٤٠٪ | ٣١,٤٤٪ |
| القدرة على الابتكار وقبول التغيير | ٩١,٣١٪ | ٨٩,٤٤٪ | ٨٧,٨٨٪ |

جدول (٢): المهارات الأساسية لصحفي المستقبل بحسب أساتذة الإعلام والمهنيين

| مهارات جمع الأخبار | أساتذة الإعلام | المهنيون | المديرون |
|---|---|---|---|
| تحليل وجمع البيانات الكبيرة | ٧٢,٦٣٪ | ٥٥,٦٩٪ | ٥٥,٠٣٪ |
| وجود شبكة مهارات، والقدرة على تكوين علاقات، وتطوير المصادر | ٩٤,٢٧٪ | ٩٢,٠٤٪ | ٩١,١٠٪ |
| البحث المتقدم عن المعلومات على الإنترنت | ٩١,٦٣٪ | ٨١,٠٤٪ | ٨٠,٩٠٪ |
| التمكن من إجراء المقابلات وتقنياتها | ٩٥,١٩٪ | ٨٠,٣٩٪ | ٨٠,٠٤٪ |
| البحث عن الأخبار والتحقق من المصادر دون استخدام الإنترنت | ٧٩,٨٢٪ | ٦٧,٠٣٪ | ٦١,٦٩٪ |
| النظر إلى الأخبار من منظور تاريخي | ٧٠,٤٢٪ | ٥٥,٩١٪ | ٥٥,٧٨٪ |
| تفسير البيانات والرسوم الإحصائية | ٧٩,٦٣٪ | ٦١,٨٥٪ | ٥٨,٩٧٪ |

جدول (٣): المهارات الأساسية لصحفي المستقبل بحسب أساتذة الإعلام والمهنيين

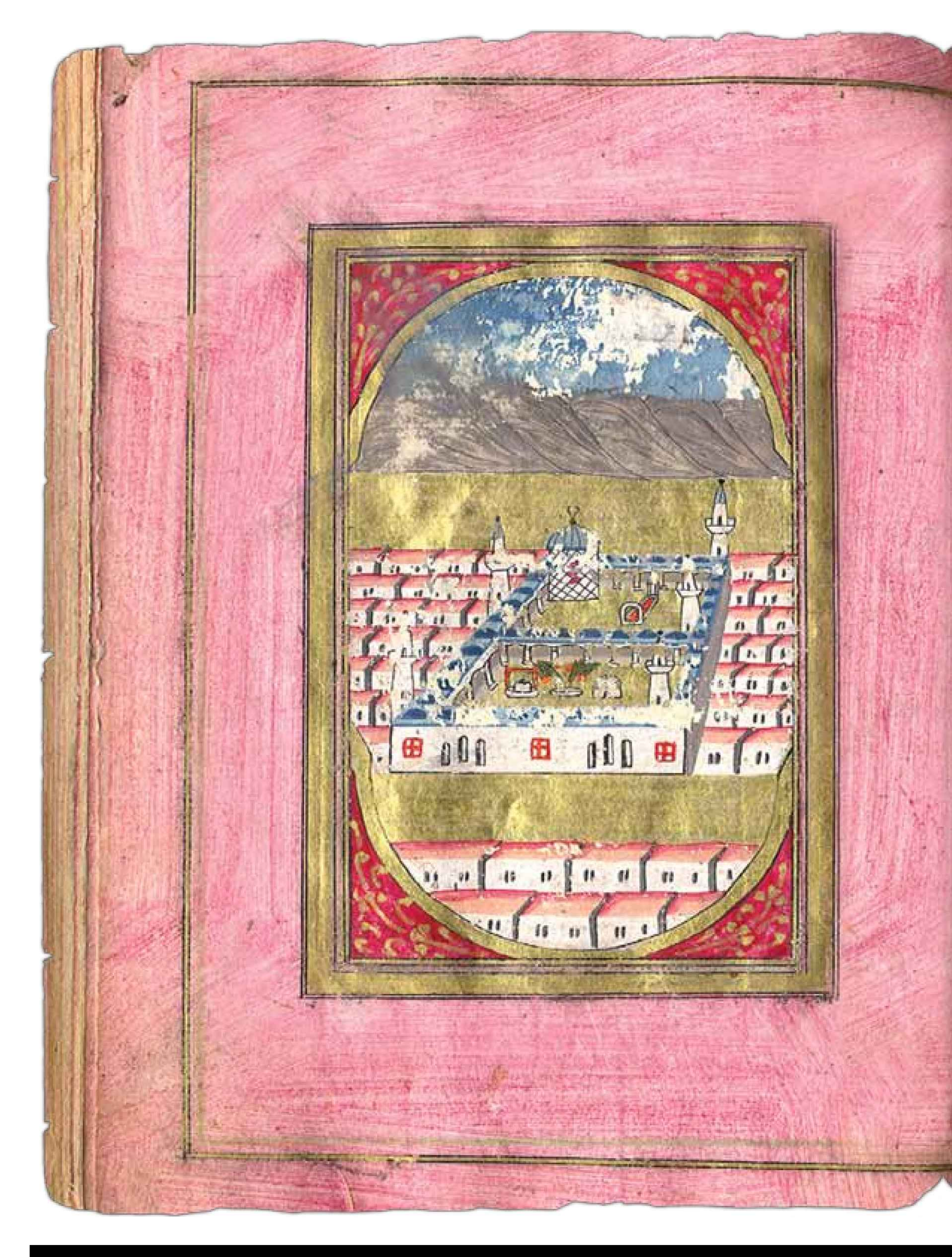
| مهارات الإنتاج الإخباري | أساتذة الإعلام | المهنيون | المديرون |
|---|---|---|---|
| مهارة السرد الإخباري | ٩٣,٢٤٪ | ٨٥,٠٧٪ | ٨٤,١٧٪ |
| الكتابة بأسلوب فصيح | ٩٢,٩٩٪ | ٨٩,٤٣٪ | ٨٩,٠٥٪ |
| الالتزام بالقواعد الصحيحة للغة | ٩٦,٣٣٪ | ٩٣,٣٣٪ | ٩٣,٣٤٪ |
| التمكن من أنواع الفنون الإخبارية | ٨٤,٣١٪ | ٧٠,١١٪ | ٦٧,٥٦٪ |
| فهم توقعات الجمهور وحاجاتهم | ٨٦,٥٧٪ | ٨١,٠٧٪ | ٧٩,٧٧٪ |
| مهارات التحدث | ٦٦,٧٠٪ | ٥٧,٩٧٪ | ٥٥,٤٨٪ |

جدول (٤): المهارات الأساسية لصحفي المستقبل بحسب أساتذة الإعلام والمهنيين

| المهارات الفنية للوسائط المتعددة | أساتذة الإعلام | المهنيون | المديرون |
|---|---|---|---|
| القدرة على العمل مع لغة HTML أو لغات البرمجة الأخرى | ٤٠,٩٣٪ | ٢٨,٤٥٪ | ٢٨,١١٪ |
| تصوير الفيديو وتحريره | ٧٥,٥١٪ | ٥٠,٥٤٪ | ٤٥,٨٣٪ |
| تصوير الصور الفوتوغرافية وتحريرها | ٧٩,٤٨٪ | ٦٠,٥٦٪ | ٥٣,٣٨٪ |
| التسجيل والتحرير الصوتي | ٧٢,٠٩٪ | ٤١,٧٢٪ | ٣٨,١١٪ |
| القدرة على السرد الإخباري مع التصاميم والوسائل المرئية | ٧٩,٨٨٪ | ٥٥,٤٨٪ | ٥١,٥٥٪ |



لوحة فنية للحرمين الشريفين من مخطوط
«دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار»



لمحمد بن سليمان الجزولي المتوفى سنة ٨٧٠هـ ، والنسخة مكتوبة بإسطنبول سنة ١١١٥هـ/١٧٠٣م.
من مقتنيات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

أمل عبدالعزيز الهزاني
كاتبة سعودية

# ميشال عون وتعزيز سياسة النأي

**يعتقد** المراقب للحال اللبنانية جازمًا، أن ميشال عون، الرئيس اللبناني المنتخب مؤخرًا، أعاد في ذهنه شريط الذكريات فور تخطيه عتبة قصر بعبدا رئيسًا للبنان، بعد ٣٥ عامًا من خروجه منه إلى المنفى في فرنسا، بقوة جبرية من الجيش السوري الذي كان يحتل لبنان إثر الحرب الأهلية (١٩٧٥-١٩٨٩م). رحلة طويلة للضابط ميشال عون، واكبت أحداثًا ساخنة وتهديدات على لبنان وعلى حياته الشخصية، كلها مجتمعة لم تخفه؛ بل على العكس كانت تمنّيه بتحقيق حلم الرئاسة، والعودة إلى قصر بعبدا مرفوع الرأس، مكرمًا، مختارًا من كل الأطياف اللبنانية، بلا خصوم هذه المرة، ولا أعداء متربصين. وقد أجاد فصل الخطاب، حينما توجه لكل اللبنانيين مؤكدًا أنه رئيس الكل، أو كما يحلو للبنانيين تسميته «بيّ الكل- أي والد الكل»، وأنه متمسك بميثاق جامعة الدول العربية، وحريص على تعزيز علاقات لبنان بما يخدم مصالحه. خاتمة لحياة سياسية حافلة وأي خاتمة.

وحيث تحقق الحلم، بطي الماضي وصراعاته وأحقاده، يتحتم على الرئيس أن يواجه الواقع المعقد؛ ملفات ثقيلة داخلية وخارجية، أهمها مهمة تشكيل الحكومة التي أنيطت برئيس تيار المستقبل سعد الحريري، ولا تزال مشاوراتها قائمة في محاولة للخروج بحكومة الرضا من كل الأطياف، بتسوية تقسم الحقائب الوزارية بين التيارات كمًّا ونوعًا. والمشاورات القائمة ليست هيّنة، كعادة كل حسم سياسي في لبنان، لكنها تقام وسط مناخ مشجع، ورعاة دوليين يدفعون بسرعة تشكيل الحكومة، وتجاوز الخلافات والمصالح الضيقة من أجل استقرار تتوق له البلاد، ويؤسس لمرحلة هادئة تمهد لانتخابات نيابية تحدد نتائجها شكل لبنان الجديد.

### مطبخ سياسي لتعزيز المواقف

ويعتقد بعض المحللين أن أجواء التفاؤل التي تسود لبنان حاليًّا، مردها توافق رؤى الأطراف الدولية حول ضرورة إنهاء الشغور الرئاسي الذي دام عامين ونصف العام، في بلد دائمًا ما كان المطبخ السياسي الذي من خلاله تسعى الأطراف الدولية والإقليمية لتعزيز مواقعها في المنطقة، وذلك بحكم تعدد المذاهب والطوائف. أبرز هذه الأطراف الإقليمية هما السعودية وإيران، ومن الأطراف الدولية فرنسا والولايات المتحدة. إيران بداية ترى في لبنان معسكرًا وغرفة عمليات ومراقبة، يقوم عليه ذراعها العسكرية «حزب الله»، الذي لعب دورًا كبيرًا لتعزيز دوره ونفوذه بدعم من نظام بشار الأسد، من تعطيل المجلس النيابي، حتى ارتكاب العمل المسلح كاغتيال الرئيس رفيق الحريري، وسلسلة اغتيالات سياسية طالت فريق ١٤ من آذار، وافتعال حرب ضروس مع إسرائيل في صيف عام ٢٠٠٦م، ثم احتلال بيروت في مايو ٢٠٠٨م. في ظل هذا الجموح الشرس لحزب الله لتكريس نفوذه وإقصاء خصومه، ظلت المملكة العربية السعودية متمسكة بالخيار السلمي في حماية حلفائها، وحماية لبنان من الوقوع في تركة إيران العقارية، كما حصل في العراق بعد الإطاحة بنظام صدام حسين. حتى إنها تقدمت بثلاثة مليارات دولار هبة لتجهيز الجيش اللبناني، وتذكير لميليشيا حزب الله أن الدول تحميها جيوشها لا الميليشيات الطائفية. هذا الخيار السلمي للمملكة على رغم ثمنه الباهظ، كان يهدف في المقام الأول إلى درء مواجهة مسلحة كانت ستقضي على لبنان الدولة، وتحيلها إلى خراب يعيد عقارب الساعة إلى ما قبل اتفاق الطائف عام (١٩٨٩م) الذي نزع فتيل الفتنة بين الطوائف المتناحرة آنذاك.

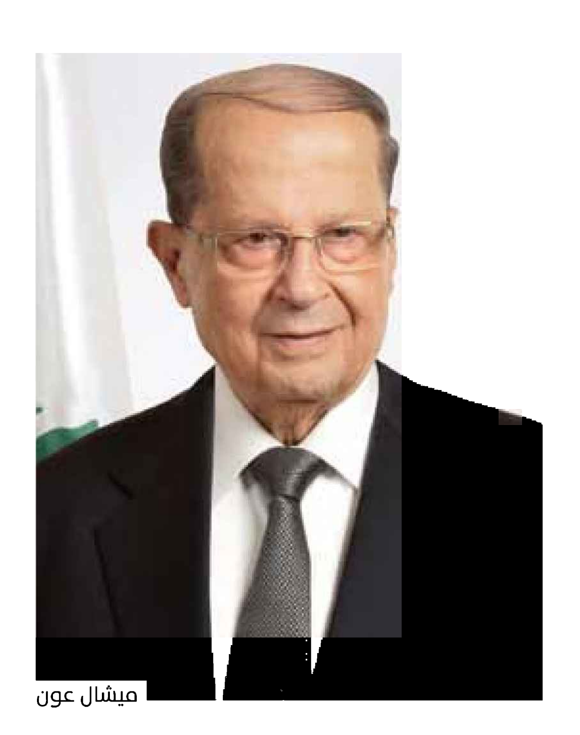
ماذا تقول الرياض عن بيروت اليوم؟ خلال مرحلة الشغور الرئاسي الذي امتد لأكثر من عامين، خرجت أقاويل عن نية السعودية الصد عن لبنان وتركه يواجه

مصيره، وبخاصة مع انطلاق حرب اليمن، وتزايد تعقيدات الوضع السوري. في الواقع أن السعودية لا يمكنها التخلي عن لبنان الذي توسع فيه النفوذ الإيراني، في الوقت الذي تقاوم فيه وقوع سوريا واليمن في خندق إيران. لكن مرحلة الخواء الرئاسي في لبنان كانت مرحلة ركود حتى في نشاط حزب الله، ومع انكفاء الإدارة الأميركية وتراجع مواقفها في دعم حلفائها، كان الأفضل انتظار إدارة جديدة في البيت الأبيض تتيح فرصة لتفاهمات حول الملف الأكثر تعقيدًا، وهو الملف السوري وتداعياته على دول المنطقة وأهمها لبنان.

هذا ما يفسر الرحلة السريعة التي قام بها وزير الدولة السعودي لشؤون الخليج، ثامر السبهان إلى بيروت نهاية أكتوبر الماضي، ولقاءه القيادات اللبنانية في مسعى لحلحلة الوضع السياسي المتصلب، وتحريك مبادرة ترشيح رئيس تكتل التغيير والإصلاح ميشال عون، وهو الحليف لحزب الله، رئيسًا للبنان، على أن توكل مهمة تشكيل الحكومة إلى سعد الحريري. تسوية مناسبة في توقيت مناسب بالنسبة لبلد يعيش مستقرًّا بفضل التسويات منذ اتفاق الطائف.

### التحرك السعودي

بعد فوز دونالد ترمب، الجمهوري، المعادي لإيران، بالبيت الأبيض، أصبح جليًّا صحة التحرك السعودي بتقديم المبادرة، وبخاصة أن الرئيس الأميركي المنتخب البعيد من عالم السياسة، سيبدأ بسبر أغوار منطقة الشرق الأوسط الساخنة من خلال التعرف إلى الأطراف الفاعلة التي يمكن من خلال توطيد العلاقة معها التأثير في كثير من القضايا. ويبقى السؤال المهم عن مستقبل العلاقات السعودية اللبنانية في ظل رئاسة ميشال عون الموالي لحزب الله، عون التزم أمام اللبنانيين في خطاب الفوز بأنه سيسعى إلى أن تكون بلادهم مستقرة مزدهرة، والمتتبع لسيرة الرجل خلال خمسين عامًا، يلحظ التحولات في مواقفه بما يخدم موقعه وأهدافه. هذه السمة البراغماتية أحد أهم أسباب مبادرة الرياض لترشيحه، وهو ما عجّل بالمملكة إلى إيفاد مستشار خادم الحرمين الشريفين وأمير منطقة مكة المكرمة الأمير خالد الفيصل إلى بيروت بعد أيام قليلة من إعلان مجلس النواب اللبناني فوز عون بالرئاسة، في خطوة عدها المحللون مؤشرًا على عودة الحضور السعودي، وبخاصة أن الزيارة تخللها مع التهنئة دعوة من العاهل السعودي للرئيس اللبناني الجديد لزيارة



ميشال عون

> **ميشال عون الرئيس يختلف عن العماد، مسؤوليته وأهدافه اختلفت، سيحاول جاهدًا إثبات قدرته على حل المعضلات الداخلية والخارجية اللبنانية، لن يقبل أن يكون إيميل لحود، ممثل بشار الأسد في لبنان، لكنه لن يتصادم مع المحور الإيراني**

الرياض، وهو المتوقع حصوله خلال مدة قريبة.

ميشال عون الرئيس يختلف عن العماد، مسؤوليته وأهدافه اختلفت، سيحاول جاهدًا إثبات قدرته على حل المعضلات الداخلية والخارجية اللبنانية، لن يقبل أن يكون إيميل لحود، ممثل بشار الأسد في لبنان، لكنه لن يتصادم مع المحور الإيراني. سيعزز سياسة النأي التي انتهجها لبنان في مواقفه تجاه الصراعات في المنطقة، سيكون الوجه المبتسم أمام كل المحاور، سيتقدم بخطوات متكافئة تجاه كل طرف، وسيتفهم جميع أصدقاء لبنان هذه السياسة، طالما أنها لا تميل ولا ترجح كفة أمام أخرى، وفي الوقت نفسه تترك لبنان سيدًا لمصيره.

## ناقد سينمائي أوضح أهمية أن يتواكب فتح دور سينما مع افتتاح معاهد متخصصة

# فهد اليحيا:

## على السينما السعودية تناول مشكلات مجتمعها في سياق فني وإلا تحولت إلى بروباغندا فجة

حوار: فواز السيحاني الفيصل

**ليست** السينما شاشة، وأجسادًا، ولغة تتحرك في مواقع مختلفة، إنها رؤية تصيب أغوار الإنسان وقضاياه الاجتماعية والنفسية والوجودية بأكثر الطرق تأثيرًا. إنها شغف كاد يجعل الدكتور فهد اليحيا الذي يعمل في مجال الطب النفسي بصفته استشاريًّا في المستشفى العسكري في الرياض أن يغير مسار تخصصه في أيام شبابه؛ لأنه وجد هناك عوالم مليئة بالدهشة والمتعة. يتطرق اليحيا في حواره مع «الفيصل» إلى السينما في السعودية وصعوبات صناعتها، مشيدًا بها تارةً، وناقدًا إياها تارةً أخرى. شارك اليحيا في عدد من لجان التحكيم، وسافر إلى العديد من البلاد الأوربية لمراقبة تأثير أفلام سعودية عرضت هناك. يقول اليحيا: إن شرط العمل الفني الأساس هو المتعة، إضافة إلى تناولها الظواهر الاجتماعية في سياق قوانين العمل الفني؛ كي لا تتحول إلى بروباغندا فجة أو خطاب مباشر وجاف.





**• بداية، طبيب نفسي وفي الوقت نفسه مهتم بالسينما وعالم الأفلام، بل يتجاوز ذلك ويقدم دليلًا تأليفيًّا تحت عنوان «مدخل إلى الفنون السينمائية» فلماذا السينما تحديدًا هي من وقع عليها شغفك؟**

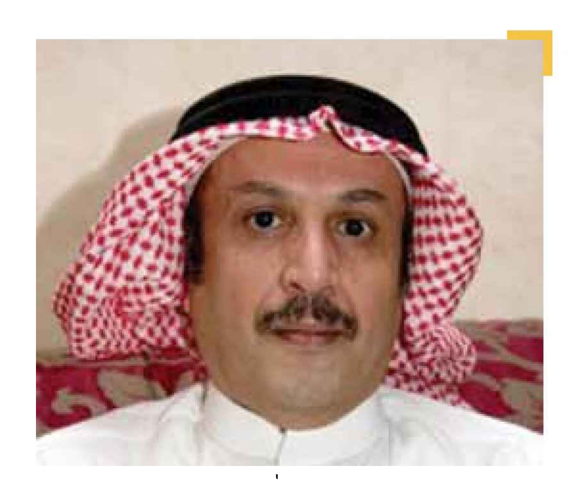
- لا اختيار في الشغف! هو قدر كما يقول شوقي: «يا لائمي في هواه والهوى قدرٌ * لو شفك الوجد لم تعذل ولم تلمِ». وفي الكتاب الذي أشرت إليه في سؤالك فصل بعنوان «السينما وأنا» حكيت فيه عن طفولتي في الطائف، ودخولي عالم مشاهدة الأفلام منذ نعومة أظفاري، واستمر ذلك في الرياض حيث كانت منطقة تأجير الأفلام وآلات السينما عامرة في المربع. كنت أقرأ بعض الكتابات عن الأفلام في مجلات: أسرتي والنهضة والحوادث، بيد أن معظمها كان مجرد عرض للفلم، ورؤية شخصية وليست نقدًا فعليًّا. لكن عندما ذهبت إلى القاهرة لدراسة الطب اكتشفت عالم النقد السينمائي الحقيقي على يد رواد أذكر منهم سامي السلاموني، وخيرية البشلاوي، ويوسف شريف رزق الله، ورؤوف توفيق، وسمير فريد وغيرهم. بل اكتشفت أن صناعة السينما عالم كامل، وكان انضمامي لنادي السينما نافذة للاطلاع على السينما العربية -المغاربية تحديدًا- والعالمية عمومًا.

في السنة الثانية أو الثالثة فكرت في هجر دراسة الطب والتوجه لدراسة السينما، لكن عارضني في توجهي بعض أصدقائي ممن كانوا يدرسون علوم السينما، وكانوا يحبون فيَّ هذا الشغف، ومنهم عادل عبدالمطلوب، وبسام الذوادي المخرج البحريني المعروف حاليًّا!

**• في كتابك شرحت ما يتعلق بالأدوات المختصة بصناعة الأفلام، لكنك لم تتطرق إلى ما يتعلق بجانب الرؤية وهو الأهم كما يقول كثير من المخرجين العالميين؟**

- كل الأفلام العظيمة تحمل رؤيةً ما؛ اجتماعية أو فنية أو أيديولوجية أو فلسفية... لكن الرؤية شيء مغروس في الذات كالموهبة، ولا يتم تدريسها أو تعليمها! الكتاب المتواضع المشار إليه موجه للمبتدئين لتقديم مبادئ الحرفة بصورة مبسطة؛ هذه حدوده!

> **حصول** الفلم السعودي على جوائز عالمية يتطلب إنتاجًا سخيًّا، ولغة سرد سينمائية متميزة، وهذا لا يتوافر إلا بوجود جهات إنتاج كريمة لا تنتظر مردودًا ماليًّا كبيرًا، ويتطلب دراسة وممارسة وتجريبًا



فهد اليحيا

## ردود فعل الأوربيين

**• شاركت في لجان تحكيم، وقيّمت كثيرًا من الأفلام المحلية التي عرضت في السفارات الأجنبية، ومنها السفارة الألمانية، فما ردود أفعالهم؟**

- ردود أفعال الأجانب من أوربيين وعرب أكثر احتفاء مما نتوقع، ولا ننسى أنهم تعودوا على دخول دور السينما منذ طفولتهم، لذا ذائقتهم الفنية بصورة عامة متميّزة عنا ومتقدمة. حتى الأفلام السعودية الموغلة في الرمزية التي لم تعجب عددًا كبيرًا من مشاهديها السعوديين مثل «فيما بين» (٣:٣٠ د) لمحمد السلمان لقي صدًى كبيرًا عند عرضه في السفارة الفرنسية في أثناء مهرجان السينما الأوربية الذي يُقام سنويًّا. وقد اقترحته عليهم لأن الفلم قد فاز ذلك الوقت بجائزة أحمد خضر للامتياز في صناعة الفلم العربي، وذلك ضمن مهرجان الأفلام الأوربية المستقلة بفرنسا (إبريل ٢٠١٥م). بالمناسبة مهرجان الفلم الأوربي الذي تقوم به السفارات الأوربية سنويًّا يقدم ١٤ فلمًا تقريبًا من أنحاء أوربا. وسأعمل على أن يعرض فلم سعودي قصير قبل عرض الفلم الأوربي في مهرجان ٢٠١٧م. ولكن هذه المرة لن أقوم بهذا بشكل فردي، بل سأشرك الجمعية السعودية للثقافة والفنون لتكون المشاركة تحت مظلتها، وتتحمل نصيبًا من هذا العمل المرهق.

**• في ظل وجود كُتاب مقالات أصبحوا فجأة كُتّابًا للسيناريوهات الدرامية، فكيف تقيم السينما السعودية؟**

- السيناريو هو الهيكل العظمي للفلم الذي ينسج فوقه اللحم والشحم، وتزرع فيه الأعصاب، وتجري في عروقه الدماء

السينمائية، والأغلبية العظمى من الأفلام الشهيرة والناجحة إنما قامت على سيناريو متقن. ومعظم الناس ظنّ في وقتٍ ما من عمره أنه سيصبح شاعرًا أو قصاصًا أو روائيًّا، وربما رسامًا، الآن أضف إليها الإخراج والسيناريو، وهذا أمرٌ مشروع، وهناك من استمر، وكثيرون تغيرت وجهتهم، أو تخلوا بصورة واقعية عن أحلام بداية الشباب. أقصد من يجد عنده الرغبة في الكتابة، ويتوسم في ذاته القدرة، فيجب أن نساعده للقيام بالمحاولة، فربما نشهد مولد كاتب سيناريو بارع يصقل موهبته بالتدريب والتعليم والمران. من ناحية ثانية الريبورتاج الصحافي شبيه جدًّا بالفلم الوثائقي، إلا أن الأخير يختلف عنه في الصورة والحركة والصوت، وقدرات الفلم التعبيرية الجبارة في يد مخرج قدير. كذلك المقالة الصحافية ليست قصةً أو قصيدة، ولكنها تحمل رؤية ما لكاتبها عن قضية معينة أو موضوع يتناوله من زاويته الخاصة، وهذا أمر شبيه بالسينما؛ فالسيناريو ليس عملًا أدبيًّا، ولا يصنف ضمن القصص أو الروايات أو المسرحيات، إنه عمل فني مستقل بذاته، ولا يخلو من الجفاف!

**• محليًّا ما نقدمه على الشاشة غالبًا ما يغرق في القضايا المحلية، كالطائفية، أو حقوق المرأة، أو الإرهاب؛ ألا تعتقد أن السينما أكثر عمقًا من ذلك؟**

- هناك الموضوع وهناك الشكل! قد يُتناول ذات الموضوع في قصة أو رواية أو فلم. الشكل هو الأسلوب الخاص لعرض الموضوع بشروطه الفنية الخاصة! أهم شرط للفن هو المتعة، وبعدها تأتي القضايا الأخرى! فإن لم يحقق الأسلوب الفني شرط المتعة تحول إلى خطاب وعظي مباشر. أحيانًا تكون المحلية عالمية في جوهرها الإنساني إذا كانت خبرة نفسية عامة، عرضها هو ما يحدد، فالطائفية، وحقوق المرأة، والإرهاب، قضايا عالمية، وعاناها كل مجتمع في زمنٍ ما.

**التنوع الجغرافي الباذخ في ربوع المملكة يجعل منها مواقع تصوير عبقرية! جغرافيتنا من الساحل إلى السهل فقمم الجبال فالصحراء والواحات. هناك أماكن تصلح أن تكون مواقع لتصوير أفلام خيالية عن غزو الفضاء والعيش في الكواكب الأخرى**

## خطاب مباشر وجاف

**• هل تعتقد أنه من الممكن أن تعالج السينما في المملكة بعض الظواهر الاجتماعية والأمنية التي يتعرض لها المجتمع كالإرهاب مثلًا، وما تقويمك لبعض الأعمال التي حاولت الخوض في هذا الجانب: على سبيل المثال «سيلفي»؟**

- الدراما تكون في المسرح والفلم والتمثيلية التلفزيونية. و«سيلفي» كان عملًا دراميًّا موفقًا إلى حد كبير. وسؤالك هذا يعيدنا إلى السؤال السابق وجوابه! شرط العمل الفني الأساس هو المتعة، وأحد موضوعات السينما - كما موضوعات

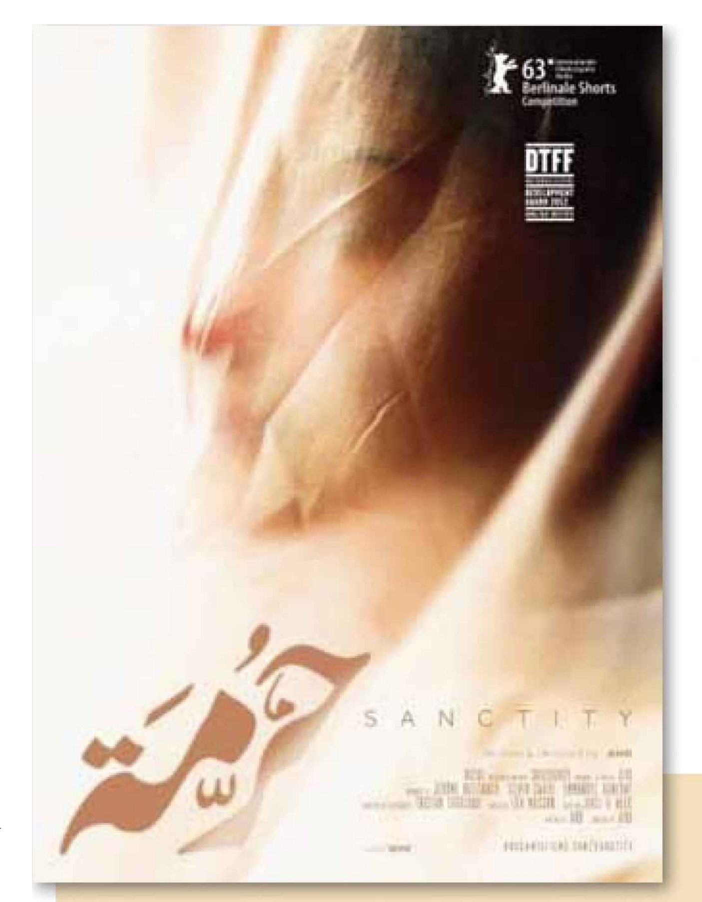


مشهد من فلم وجدة

الشعر والقصة - هو تناول المشكلات والظواهر الاجتماعية! ولكنه ليس موضوعها الوحيد. ويجب أن تكون خاضعة لشروط العمل الفني كي لا تتحول إلى بروباغندا فجة، أو خطاب مباشر وجاف.

**• الفلم السعودي هل سيصل قريبًا إلى الجوائز العالمية، وما الذي ينقصه لبلوغ ذلك؟**

- قبول فلم ما في المسابقة الرسمية يُعد إنجازًا بحد ذاته. فلم «وجدة» و«بركة يقابل بركة» قبلا في مسابقات دولية عدة، وفازا بجوائز. فلم «حرمة» قُبل في مهرجان برلين. وسبق أن ذكرت الفلم القصير «فيما بين»؛ الحصول على جوائز عالمية يتطلب إنتاجًا سخيًّا، ولغة سرد سينمائية متميزة، وهذا لا يتوافر إلا بوجود جهات إنتاج كريمة لا تنتظر مردودًا ماليًّا كبيرًا، مع أن هذا قد يحدث، ويتطلب دراسة وممارسة وتجريبًا، لكن عندي أمل يشبه اليقين أن فلمًا ما سيصل قريبًا إلى العالمية!




## الأفلام السعودية لن تسود

**يرى** الدكتور فهد اليحيا أن وجود دور عرض «سيؤدي إلى التسريع في صناعة السينما، فالسينما في كثير من البلدان بدأت بصالات عرض قبل أن تظهر فيها حركة سينمائية أو صناعة وتعليم وتدريب. في مصر وهي رائدة صناعة السينما في العالم العربي كانت البدايات على يد عربٍ متمصرين أو أجانب، وعمل أبناء البلد مساعدين أو في مهام ثانوية. بالطبع هناك استثناءات في البدايات مثل محمد كريم وعزيزة أمير. لكن ليس هذا كل شيء، فمنطق التطور ليس البدء من حيث بدأ الآخرون، ولكن من حيث انتهوا».

ولفت إلى أنه من المهم أن يتواكب مع فتح دور عرض سينمائية افتتاح معاهد وكليات متخصصة، «بل تأسيس بنية تحتية ليتم تصوير عدد من الأفلام العالمية عندنا. هذا ليس حلمًا أجوف، ولكن التنوع الجغرافي الباذخ في ربوع المملكة يجعل منها مواقع تصوير عبقرية. جغرافيتنا من الساحل إلى السهل، فقمم الجبال، فالصحراء والواحات. هناك أماكن تصلح أن تكون مواقع لتصوير أفلام خيالية عن غزو الفضاء، والعيش في الكواكب الأخرى. لكن هنا ملاحظة نضعها في الحسبان: وضع أسسٍ لصناعة سينمائية ودعمها من ناحية، وإفتتاح دور عرض من ناحية أخرى لا يعني أن الأفلام السعودية ستسود، فكل الدول التي سبقتنا سواء بزمن كبير مثل شمال إفريقيا وسوريا، وبزمن متوسط مثل الكويت، أو زمن قريب مثل البحرين ودول الخليج الأخرى؛ كل هذه الدول ما زالت السيادة للأفلام الأميركية والأوربية».

وقال: إن السينما وسيلة تعبير فني «شأنها شأن المسرح والشعر والتشكيل والرواية! لها لغتها وخطاباتها السردية الخاصة وكذلك أدواتها! وميزتها أنها لا تشترط معرفة القراءة والكتابة، في غير الأفلام المترجمة؛ بل هي تخاطب المتفرج بالرؤية والسمع: عين وأذن! وكما نجد في الأدب والمسرح والتشكيل مدارس مختلفة من الواقعية والرمزية والسوريالية! نجد هذا في السينما. ومع إيماني بحق كل زهرة أن تتفتح، بل من واجبنا توفير المناخ لها والاحتفاء بها؛ إلا أني أنظر إلى أن على السينما - في العالم النامي - دورًا اجتماعيًّا. أقصد أن حصيلة الأفلام سهلة الهضم - مع توافر الشروط الفنية الراقية - والتي تنطلق من قضايا المجتمع يجب أن تكون الأكبر. من ينظر إلى السينما على أنها مجرد ترف في تقديري قاصر الرؤية، ويجب أن ينسحب رأيه إذًا على كل الفنون».





# فلم جزيرة الدكتور مورو

## كائنات شبه بشرية تتمرد على مبتكرها

**منصور الصويم** روائي وكاتب سوداني

**قبل الثورة** العلمية الجينية في الأزمنة الحديثة، خصّب الروائي الإنجليزي آتش جي ويلز، سرديًّا، كائنات مهجنة وراثيًّا في حالة وسطية ما بين الإنسان والحيوان، كان ذلك في عام ١٨٩٦م، وقد تحولت أحداث رواية ويلز إلى وقائع درامية في فلم سينمائي أنتج عام ١٩٩٦م، أي بعد قرن كامل من كتابة الرواية.

كثيرًا ما تقترف السينما من سرديات الخيال العلمي، المبنية أحداثها على فرضية كشف علمي يتوقع منه إحداث تغيير جذري في مسيرة البشرية، كما تستند السينما في أحيان كثيرة على الاختراقات العلمية الحقيقية التي يحققها العلماء والمكتشفون بين الحين والآخر سواء في الفيزياء والفضاء أو فيما يتعلق بالبحوث الطبية «الأحياء كيمائية» لا سيما ما يتعلق بثورة «الجينوم» التي غيرت كثيرًا في المفاهيم والنظريات الطبية. وقد تسبق المخيلة السينما إلى الاكتشاف العلمي، وتتجاوز سرديات وروايات الخيال العلمي، بما تنتجه من أفلام تتخطى حدود الخيال، وتضرب بعيدًا في عمق الإمكان البشري.

وكثيرة هي الأفلام التي أبدع مخرجوها وكتابها في اجتراح أزمنة درامية «علم خيالية» تتحدى المنطق والثوابت، وتحلق منطلقة مع الفن، وإن ارتبطت جذريًّا بحقائق علمية قيد البحث أو في طي الكتمان الكشفي، أذكر منها أفلام «الجزيرة، أكس مِن، أفاتار، المريخي، إي تي، ماتريكس.. إلخ»، والفلم الذي نتناول أحداثه هنا.

### إنسان متوحد

جزيرة غابية معزولة وغير مكتشفة ذلك هو مسرح أحداث فلم «جزيرة الدكتور مورو»، مكان استوائي فطري بدائي، يسكنه إنسان متوحد هو الدكتور مورو (مارلون براندو)، ويشاركه في هذه العزلة مساعده مونتغمري (فال كيلمر). الدكتور مورو، عالم وطبيب طريد ومنفي، ومهووس بتجارب المزج والتشطير الوراثي والتخليق الجيني، وما يقترب من عملية الاستنساخ البيولوجي التي عرفها العالم بعد زمنه بوقت طويل.

> **نتعرف في فلم جزيرة الدكتور مورو قدرات إخراجية متفردة للمخرج (جون فرانكينهايمر)، تحقق درجة عالية من استهامية سينما الخيال العلمي**

يسعى من وراء تجاربه العلمية الغريبة وغير المفهومة لمجايليه، إلى إيجاد نموذج بشري مثالي -ربما تأثرًا بمفهوم نيتشه عن الإنسان الأعلى- اعتمادًا على تجاربه التي يجريها على مجموعة من الحيوانات المفترسة التي وجدها في هذه الجزيرة المعزولة، تحيا حياتها الطبيعية قبل أن يخربها ويدمرها، ويحدث ذلك حين ينجح في «كسر التراكيب الوراثية» لها ويتوصل إلى صبغة جينية/ وراثية تحولها من حيوانات غابية متوحشة إلى كائنات قابلة للتشكل البشري، والانتقال الكامل من خانة الدونية الحيوانية إلى حيز الارتقاء الإنساني، كما يعتقد ويصرح بذلك، وقد نجح فعليًّا في تخصيب وتهجين «لبؤة» بمولود بشري تمامًا وهي ابنته الجميلة إيسا (فايروزا بالك).

### مسوخ مورو

غرائبية شخصية الدكتور مورو وطرائقه الصارمة في التعامل مع هذه الكائنات نصف البشرية، ومحاولاته الدؤوبة لتهجينها حتى على المستويين النفسي والعقلي؛ لكي تتخلق وفقًا لما يتصوره من مثالية بشرية، تجعله يبدو أمام هذه الكائنات المسخية أقرب إلى الإله، فتدين له بولاء غريب ملتزمة بقوانينه الخاصة التي سنّها للسيطرة عليها «أكل اللحوم ممنوع، المشي على أربع ممنوع، قتل الآخرين ممنوع» وكل ما ينأى بها عن حياة القطيع والحيوانية

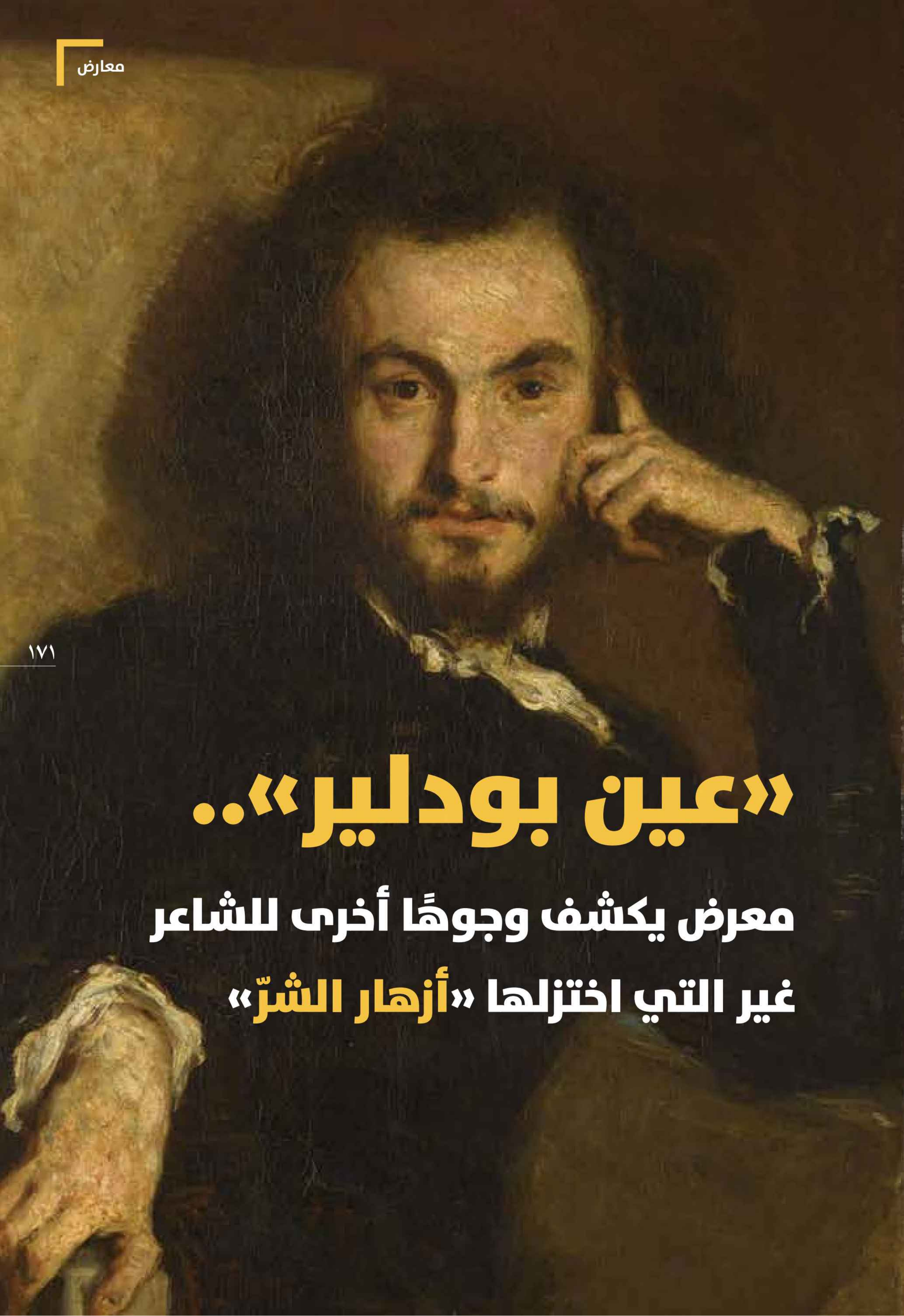
السابقة. تتصاعد الأحداث الدرامية في الفلم حين يصل إدوارد بريدنيك (ديفيد ثيوليس) إلى جزيرة الدكتور مورو بعد غرق السفينة التي كان يستقلها في المحيط، فوجوده في المكان يضخ طاقة جديدة بين الكائنات شبه البشرية، ويدفعها إلى التمرد على محوِّلها ومهجنها -الدكتور مورو- فيلجأ الأخير إلى محاولة عكس تجاربه الجينية بحيث تُطبَّق على إدوارد، وبالتالي تحويله من إنسان إلى حيوان فيما يشبه «التبادلية الداروينية» مع كائنات الجزيرة الهجينة، بيد أن الابنة الجميلة (هجين الجينات) تتحالف مع الوافد إدوارد ضد والدها الجيني وتشارك في الثورة عليه، حتى تتمكن من مساعدته على الهرب من الجزيرة، والتخلص من آثار عملية التهجين التخليقي التي جرّبها على جسده والدها الدكتور، في حين تقود ثورة الكائنات إلى قتل الدكتور مورو ومساعده، وتدمير معمله وحرقه قبل أن تنطلق متحررة في فضاء الجزيرة الغابي مستعيدة حسّها القطيعي، في إشارة إلى عودتها إلى أصلها الحيواني!

## أبعاد الفلم

فلم جزيرة الدكتور مورو يتشكل من أكثر من بعد تحليلي، فالبعد الجمالي والفني نتعرف من خلاله قدرات إخراجية متفردة للمخرج (جون فرانكينهايمر)، تحقق درجة عالية من استهامية سينما الخيال العلمي، كما أن إدارته الحرفية العالية لفريق العمل في كل جوانبه تجعل مشاهد الفلم تتماهى مع أحداثه المتحوّلة والمتسارعة لحظة بلحظة من دون حدوث أي فراغات تتابعية أو شروخ فنية؛ من حيث الأداء الدرامي، والمكياج التحويلي، والموسيقا، والمكان، وبناء الشخوص، والتصوير... إلخ. البعد الثاني للفلم هو مناقشة الآثار التي يمكن أن تترتب على البحوث والتجارب العلمية المتعلقة بـ«بيولوجيا الموروثات والتحول الجيني»، والعبث الذي يمكن أن ينتج عن هذا في حال تحققه على أيدي علماء مهووسين أو غير أخلاقيين على شاكلة الدكتور مورو، كما يتناول الفلم في بعد ثالث قيمة الثورة، وهي ثيمة مركزية في أفلام الخيال العلمي، والتوق إلى الحرية والتمرد على الدكتاتور/ الأب، وكسر القوانين/ النظام، واختيار الحياة التي تلائم الطبيعة «البشرية - الحيوانية - ومخلوقات مورو الهجين في الفلم».

الفلم نجح إلى حد بعيد في تقديم الأبعاد الثلاثة، ونصل إلى هذه النتيجة حين نمزج هذه الأبعاد لنخرج ببعد واحد، نستخلص من خلاله ذلك الإحساس بالخوف والرعب في حال نجحت مثل هذه التجارب العبثية على أرض الواقع، كما نجح الفلم في جرّنا إلى التعاطف مع الكائنات المهجنة والمشوَّهة، والمراهنة على ثورتها على الدكتور مورو، وأحقيتها في اختيار الحياة التي تناسبها بالتمرد على قوانين «الدكتاتور- السلطة الظالمة»، وهو انحياز من جانبنا يرمز إلى ميلنا إلى قيم الثورة إطلاقًا، ورفض كل محاولة للسيطرة وتفريغ الإنسان من إنسانيته، وتحويله إلى مجرد كائن بيولوجي أو إلكتروني - صناعي، كما تقدمه أفلام أخرى سنتناولها في قراءات قادمة. «جزيرة الدكتور مورو» أنتج كفلم أكثر من مرة؛ أولها كان في عام ١٩٧٧م، وهذا يدل على القيمة السردية والدرامية للرواية التي يستند عليها.


مشهد من فلم الدكتور مورو





# «عين بودلير»..

## معرض يكشف وجوهًا أخرى للشاعر غير التي اختزلها «أزهار الشرّ»

أوراس زيباوي باريس

**ارتبط** اسم الشاعر الفرنسي شارل بودلير بمدينة باريس، وكان أحد نجومها الأساسيين في القرن التاسع عشر، بل هو أحد الذين أطلقوا الحداثة في سمائها، ومنها إلى أماكن عدّة في العالم. وإذا كان كاتب «أزهار الشرّ» معروفًا بصفته شاعرًا، فهو أيضًا مارس النقد الفني وجعل منه نوعًا أدبيًّا قائمًا بذاته، وعبّر عن رؤية فنية عميقة جعلت منه أحد الذين أرسوا الأسس الأولى للنقد الفني في فرنسا. وهذا ما يكشف عنه المعرض المقام حاليًّا في باريس وعنوانه: «عين بودلير». ولقد امتلأت شوارع المدينة بملصقات تحمل صورته ونظرته الجانبية النافذة ملغيةً الفاصل الزمني الذي يفصلنا عنها.

«عين بودلير» ليس أول معرض يخصصه متحف فرنسي للشاعر. ففي عام ١٩٦٨م أقام «متحف القصر الصغير» معرضًا بعنوان: «شارل بودلير» بمناسبة مرور مئة عام على وفاته، وقد كشف وفرة الكتابات التي تناولت الشاعر ونتاجه الشعري والنقدي على السواء، وتحمل تواقيع باحثين رصدوا أعمال بودلير وآراءه في الأدب والفنّ، ودوره البارز على الساحة الأدبية والفنية في عصره. كذلك أقامت بلدية باريس في مرحلة التسعينيات من القرن الماضي ومطلع هذا القرن مجموعة من النشاطات التي تبرز وجه الشاعر الناقد، ومنها معرض بعنوان: « بودلير، باريس بلا نهاية» الذي تناول علاقة بودلير الفريدة بمدينته باريس حيث ولد عام ١٨٢١م وتوفي عام ١٨٦٧م.

يأتي المعرض الحالي في «متحف الحياة الرومانسية» ليتوّج سلسلة من المعارض والنشاطات، وهو يقام بمناسبة مرور مئة وخمسين عامًا على وفاة الشاعر، وقد أشرف على تنظيمه وكتابة الكاتالوغ المخصص له مجموعة من المتخصصين الكبار في نتاج بودلير وأدب القرن التاسع عشر وفنونه.

يضم المعرض نحو مئة لوحة ومنحوتة ورسم محفور شاهدها بودلير في بداياته وكتب عنها، ويبيّن كيف أن الإطلالة الأولى له في عالم النشر وفي المشهد الثقافي الباريسي كانت في مرحلة الأربعينيات في القرن التاسع عشر. في تلك السنوات، كتب مجموعة من المقالات والنصوص النقدية عن المعارض الفنية السنوية الكبرى التي كانت تقيمها «أكاديمية الفنون الجميلة» في باريس وتعرف بالصالونات، وأولها صالون عام ١٨٤٥م، وكان الشاعر آنئذ في الرابعة والعشرين من عمره. ولا بد من الإشارة إلى أن المرحلة التي امتدت من عام ١٨٤٥ حتى عام ١٨٦٣م التي عايشها بودلير عن كثب وكتب فيها كناقد شهدت تحولات كبيرة في المشهد الفني الفرنسي، ومنها أفول الحركة الرومانسية وصعود الواقعية وظهور الفنانين الذين مهدوا لما يعرف بالحداثة ومنهم إدوارد مانيه.

باختصار، يتيح المعرض لزواره الاطلاع على الأعمال الفنية التي تأملها وكتب عنها الشاعر، ويذهب أبعد من ذلك فيقدم بانوراما عن أحوال الثقافة في زمن تأسست فيه مفاهيم جديدة عن الجمال والإبداع قلبت رأسًا على عقب المفاهيم الكلاسيكية المتوارثة منذ عصر النهضة الإيطالية في القرن السادس عشر التي التزم بها الفنانون بصورة عامة طوال قرون.

### روح دولاكروا

لقد توقف بودلير عند الفنانين الفرنسيين المجددين والتقليديين المعاصرين له، فكتب عنهم وعبّر عن إعجابه ببعضهم، وعدم رضاه عن بعضهم الآخر. وكان لأوجين دولاكروا ١٧٩٨-١٨٦٣م مكانة خاصة في قلبه ونتاجه. هذا الأخير، كما هو معروف، من أبرز ممثلي التيار الرومانسي والاستشراقي في الفن، وهذا ما ينعكس في لوحاته الشهيرة في متحف «اللوفر» ومنها «الحرية التي تقود الشعب» التي رسمها عام ١٨٣٠م، ولوحة «نساء الجزائر» التي رسمها عام ١٨٣٤م. أعجب بودلير بروح دولاكروا وأجواء الدراما والحلم والوله المهيمنة على أعماله، وتحدّث عن تفجّر الألوان عنده كما في لوحة «صيد الأسود» المنجزة عام ١٨٥٤م، حتى إن هذه الألوان تسربت إلى قصائده فلم تعد الألوان محصورة في اللوحات بل حاضرة في القصائد أيضًا. ألم يقل: «قط لم تدخل في النفس، عبر قنوات العيون، ألوان بهذا الجمال وبهذه الكثافة»؟

أراد بودلير أن يكون دولاكروا شقيقه الروحي، كما أراد أن يحتل في المشهد الأدبي المكانة التي احتلها دولاكروا في المشهد الفني. فهذا الفنان، بحسب تعبيره، هو «زعيم المدرسة الحديثة في الرسم، وهو الفنان الأكثر خصوصية في الأزمنة القديمة والأزمنة المعاصرة».

من الجوانب التي يكشفها المعرض أيضًا اهتمام بودلير بفناني الكاريكاتير الذين عكسوا برسومهم الساخرة الهموم المعاصرة وأزمات مجتمعاتهم، وكانوا لسان حال المظلومين والبؤساء في صراعهم ضد الطغاة والفاسدين. منذ عام ١٨٤٥م، بدأ بودلير بكتابة نص عن فن الكاريكاتير وقد صدر في كتاب عام ١٨٥٥م، ثم تبعه كتاب ثانٍ عام ١٨٥٧م، وهو العام الذي صدر فيه ديوانه «أزهار الشر». كتابان عن فناني الكاريكاتير في فرنسا وفي إسبانيا، ومنهم الفنان الإسباني غويا والفرنسي أونوريه دوميه. ونشاهد لهذا الأخير في المعرض لوحة أنجزت عام ١٨٥٠م، وتمثل مجموعة من القضاة والمحامين بالقرب من قصر العدل وهم على شكل شخصيات سوداء بشعة تضع أقنعة على وجوهها. في هذا الإطار، يحيّي بودلير الفنان دوميه الذي سخر برسومه من الشخصيات السياسية التي تخدع الشعب المسكين وتستغله.



شارل بودلير بريشة الفنان غوربات غوستاف

## بودلير غير راضٍ

عاش بودلير في مدينته باريس الجزء الأكبر من حياته القصيرة، وكان غير راضٍ عن التحولات الكبيرة التي عرفتها المدينة؛ بسبب الثورة الصناعية، والأشغال التي قام بها محافظ المدينة البارون جورج أوجين أوسمان في زمن الإمبراطور نابليون الثالث. لقد هدمت أحياء بكاملها بسبب عدم نظافتها وروائحتها الكريهة واحتضانها الثورات الشعبية. استبدلت بالشوارع الضيقة والصغيرة جادّات واسعة ومضاءة ونظيفة، وشيّدت الأبنية الفخمة من الحجر الأبيض، وفُتحت الحدائق العامة. بالإضافة إلى ذلك، جُهّزت باريس بنظام صرف صحي، وزُرعت فيها الأشجار على طول الشوارع والجادّات.

لقد شهدت المدينة في ذلك الزمن تطورات اجتماعية وسياسية ومدنية أعادت تشكيل فضائها وتكوين مخيلتها. وقد عبّر بودلير في كتاباته عن جدلية الهدم والبناء، فهو عايش تشييد المدينة الحديثة وأفول المدينة القروسطية. كتب قائلًا: «إنّ باريس القديمة لم تعد موجودة». ومن مدينته استوحى الشاعر ديوانه «سأم باريس» ذلك أنّ الحياة الباريسية، بالنسبة إليه، غنية بالموضوعات الشعرية الرائعة، وهو تارة يعبر عن إعجابه بالتطور التقني ومظاهر الحداثة، وتارة أخرى يعبّر عن كرهه لها. أي أن موقفه عكس تناقضاته الشخصية العميقة الحاضرة في شعره التي تتكامل فيما بينها، وتمثّل تناقضات النفس البشرية ذاتها.

أهمية معرض بودلير في العاصمة الفرنسية اليوم أيضًا أنه يكشف عن وجوه أخرى للشاعر غير التي اختزلته في ديوانه الشهير «أزهار الشرّ»، لا سيّما أنه مبدع لنتاج أوسع مفتوح على الحداثة التي مهّدت لها مجموعته الشعرية «سأم باريس» التي طُبعت بعد رحيله، وخصوصًا مواقفه النقدية التي تقدّم صورة رائدة لنتاجات عصره الأدبية والفنية والموسيقية، هو الذي كان مسكونًا بـ«فرح الاحتفاء بالحدث الجديد»، وهو أحد ممثّلي مرحلة تاريخية آفلة لكنها تبقى، حتى يومنا هذا، التعبير الأنقى للحداثة.

**يتيح المعرض لزواره الاطلاع على الأعمال الفنية التي تأملها وكتب عنها الشاعر، ويذهب أبعد من ذلك فيقدم بانوراما عن أحوال الثقافة في زمن تأسست فيه مفاهيم جديدة عن الجمال والإبداع قلبت رأسًا على عقب المفاهيم الكلاسيكية المتوارثة منذ عصر النهضة الإيطالية في القرن السادس عشر التي التزم بها الفنانون بصورة عامة طوال قرون**

معرض يستعيد تراث الرواد ١٩٣٨-١٩٦٥م

# السورياليون المصريون: حين يكون الفن حرية





«الدمى والطائر والناري» لأحمد مصطفى

**لم تكن السوريالية مجرد مدرسة فنية ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين، لكنها كانت حركة احتجاج فكري وفلسفي وفني وأدبي على ما انتاب العالم من ركود وتصورات ثابتة أدت به إلى الحرب العالمية الأولى، وأخذته إلى الحرب العالمية الثانية، ومن ثم كان بيان مؤسس السوريالية أندريه بريتون مبنيًّا على تصورات عالم النفس سيغموند فرويد الذي اهتم برمزية الأحلام، والبحث في مكنونات العقل الباطن، وتصوراته عن الجسد، وكيفية انطلاق رغباته المكبوتة في منطقة بين الوعي واللاوعي، فضلًا عن الانحياز الواضح للطموح الشيوعي، ورغبته في بناء عالم بديل للهيمنة الرأسمالية وسدها لأفق الأحلام، ومن ثم كان لفرويد وتروتسكي حضورهما القوي في مخيلة بريتون وهو يضع في باريس بيانه الأول عام ١٩٢٧م، ليصبح البيان التأسيسي لحركة الرفض العظمى المسماة بالسوريالية.**

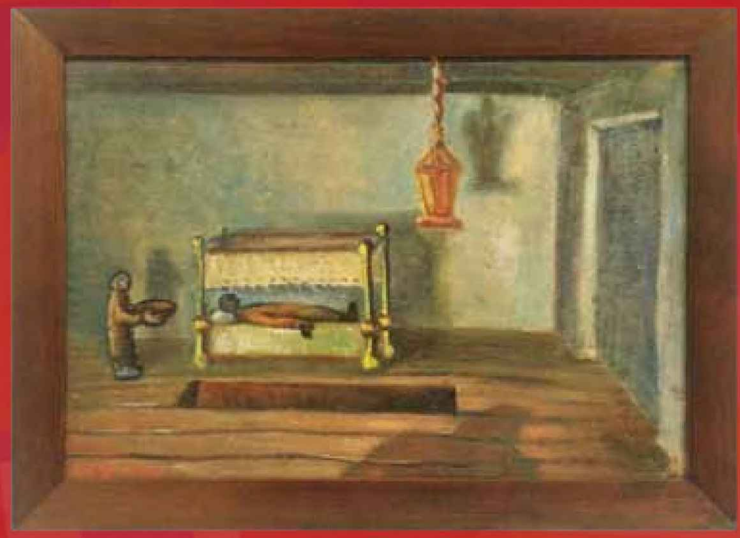
على الجانب الآخر من البحر المتوسط كان جورج صادق حنين، ابن الدبلوماسي المصري صادق حنين، المولود عام ١٩١٤م يفكر مع والدته الإيطالية في الذهاب إلى فرنسا لإكمال تعليمه هناك، فحصل على الشهادة المؤهلة للجامعة من باريس، والتحق بالسوربون حاصلًا على ثلاث شهادات في القانون والآداب والتاريخ، ومتابعًا لمختلف الأفكار التي تجتاح أوربا في ذلك الوقت، بدءًا من الشيوعية، وصولًا إلى الدادية التي لم تستمر طويلًا، لكن من رحمها جاءت السوريالية، ففي عام ١٩٣٣م انضم إلى جماعة «محاولين» ناشرًا مقاله الأول تحت عنوان «العالم بلا روح» في مجلتهم «آن إيفور»، وفي عام ١٩٣٥م أصدر بيانه «من اللاواقعية»، وفي هذا العام تعرف إلى رواد الحركة السوريالية، وأرسل خطابه الأول لأندريه بريتون، وفي عام ١٩٣٦م نشر في مصر بمجلة «لو رينت» مقالته «السوريالية في الميزان»، وهي أول تأسيس معرفي للسوريالية لدى المثقفين المصريين والأجانب المقيمين بها. وفي عام ١٩٣٧م كون جماعة «الفن والحرية» التي

> **تعرف جورج حنين إلى رواد الحركة السوريالية، وأرسل خطابه الأول لأندريه بريتون، وفي عام ١٩٣٦م نشر في مصر بمجلة «لو رينت» مقالته «السوريالية في الميزان»، وهي أول تأسيس معرفي عن السوريالية لدى المثقفين المصريين والأجانب المقيمين بها**

كان من أعضائها كامل التلمساني، ورمسيس يونان، وأنغلو دي ريز، وإدمون جابس، وإيميل سيمون وغيرهم، وفي عام ١٩٣٨م أصدر ديوان «لا معقولية الوجود»، وفي العام نفسه وصف أدولف هتلر الفن الحديث بأنه فن منحط، فأصدر حنين بيانه «في مديح الفن المنحط»، والذي وقع عليه شعراء وكتاب وفنانون وصحفيون من بينهم: إبراهيم واسيلي، وأحمد فهمي، وإدوارد بولاك، وإدوارد ليفي، وإرمان أنتيس، وألبير إسرائيل، وألبير قصيري، والتلمساني، وألكسندرا ميتشكويفسكا، وإيميل سيمون، وأنغلو بولو، وأنغلو دريز، وأنور كامل، وأنيت فديدا، وبوليتس، وكانتي، وجرمين إسرائيل، وجورج حنين، وحسن صبحي، ورافو، وزكريا العزوني عضو نقابة المحامين، وسامي رياض، وسامي هانوكا، وإسكاليت عبدالخالق العزوني، وفاطمة نعمت راشد، وسيف الدين، ومحمد نور، ونداف سيلير، وهاسيا، وهنري دوماني.

### التجلي الأعلى للتواصل مع العالم

تأسست السوريالية في مصر، بوصفها التجلي الأعلى للتواصل مع العالم فنيًّا وفكريًّا، فضلًا عن الرغبة في الثورة، ليس فقط على الاحتلال، والقوى العظمى، والرأسمالية المتوحشة، والإقطاع المستوطن ربوع الريف، ولكن الثورة على كل ما هو ثابت ومعتاد ومستقر. وعلى رغم أن جماعة الفن والحرية لم تعمر طويلًا، فإنها تركت أثرها في خيال كثير من المبدعين المصريين وفكرهم، فعلى غرارها جاءت العديد من الجماعات، كان من أبرزها في الخمسينيات والستينيات جماعة الفن المعاصر. وبالرغم من أن السوريالية كمدرسة فنية لم تعمر مدة طويلة، فقد انتهت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، إلا أنها بمغازلتها الأجواء النفسية الباطنية، وما يمثله الحلم من قيمة نفسية،


«الحلم» لفؤاد كامل

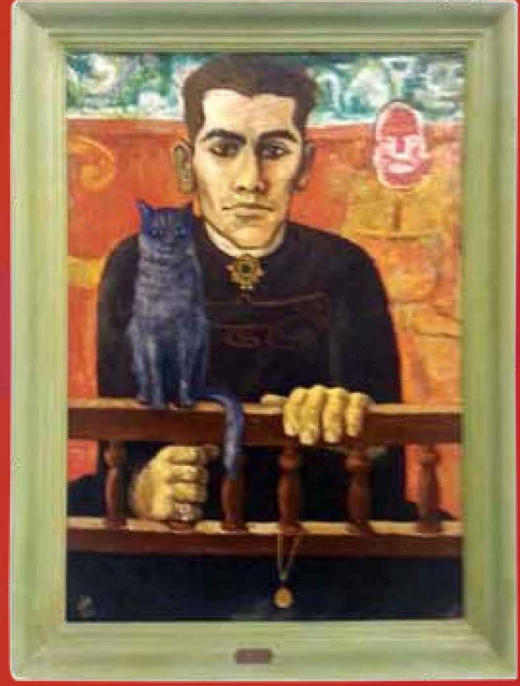
فقد ظلت ممتدة من ثلاثينيات القرن حتى الستينيات، كما ظلت آثارها في العديد من الفنانين المصريين كأحمد مصطفى، وذلك في مقتنياته القليلة في السبعينيات، قبل أن يغادر مصر ويتحول إلى أبرع فناني الخط في العالم.

في محاولة لاستعادة تراث السورياليين المصريين، وعرضه لرواد الفن ومحبيه في كثير من البلدان العربية، جاءت فكرة معرض «حين يصبح الفن حرية: السورياليون المصريون ١٩٣٨-١٩٦٥م» الذي افتتحت الحلقة الأولى منه في قصر الفنون بدار الأوبرا المصرية بحي الزمالك، في المدة من ٢٨ سبتمبر حتى ٢٨ أكتوبر ٢٠١٦م، والمقرر له أن ينتقل إلى عدد من العواصم والمدن قبل أن يختتم جولته في المباني الفنية لمؤسسة الشارقة للفنون عام ٢٠١٨م.

ضم المعرض أكثر من مئة وخمسين عملًا لكل من: رمسيس يونان، وراتب صديق، وسمير رافع، وحسين فوزي، وكامل التلمساني، وفؤاد كامل، وإنجي أفلاطون، ومحمود سعيد، وكمال يوسف، وإيمي نمر، وحامد ندا، ومنير كنعان، وأحمد مرسي، وعبدالهادي الوشاحي، وعبدالهادي الجزار، وإبراهيم مسعودة، وأحمد مصطفى، وصلاح طاهر، وإسماعيل محمد، وعطية حسين، ومحمد رياض سعيد، ومحمد القباني، وسالم عبدالله الحبشي، وباروخ، وكارلو ديس ديرو، وأريستد بابا جورج.

وجاء هذا المعرض كثمرة تعاون بين وزارة الثقافة المصرية ومؤسسة الشارقة للفنون والجامعة الأميركية في مصر، وذلك بعدما عقدت الجامعة الأميركية عام ٢٠١٥م مؤتمرًا دوليًّا عن السورياليين المصريين بعنوان «السورياليون المصريون من منظور عالمي»، ومن ثم طرحت مؤسسة الشارقة فكرة إقامة معرض متجول للسورياليين المصريين ووافقت عليه وزارة الثقافة، ومن ثم اختيرت اللوحات المعروضة من بين مقتنيات متحف الفن المصري الحديث، ومتحف إنجي أفلاطون، ومتحف الإسكندرية للفنون الجميلة، ومتحف الإسكندرية للفن الحديث، ومتحف محمود سعيد، ومؤسسة بارجيل للفنون بإمارة الشارقة، فضلًا عن مقتنيات خمس أسر مصرية. وقد افتتح المعرض كل من وزير الثقافة المصري حلمي النمنم، والشيخة حور القاسمي رئيسة مؤسسة الشارقة للفنون، وكان من المفترض أن تصدر مع المعرض عدة أعمال توثيقية

**على رغم أن جماعة الفن والحرية لم تعمر طويلا، فإنها تركت أثرها في خيال كثير من المبدعين المصريين وفكرهم**


«الرجل والقط» للجزار

كصور وملصقات وكتالوجات لمعارض ومقتطفات من صحف ومجلات وبيانات موثقة، فضلًا عن طبعة جديدة ومترجمة إلى الإنجليزية من كتاب سمير غريب «السوريالية في مصر»، لكن ذلك لم يحدث.

## انتقادات

لم يكن عدم صدور المطبوعات المصاحبة للمعرض هو الانتقاد الوحيد الذي وجه للقائمين على التنظيم، فقد تساءلت الناقدة التشكيلية فاطمة علي عن دور النقاد والفنانين المصريين في التنظيم الذي استأثرت به مؤسسة الشارقة، رافضة فكرة أن تتيح مصر كنوزها الفنية كي تتجول في الخارج، كما رفضت تبرير رئيس قطاع الفنون التشكيلية الدكتور خالد سرور بعرض كل هذا العدد من اللوحات والأعمال الفنية عالية القيمة خارج مصر في معرض متجول بأن ذلك أفضل من تركها في المتاحف المغلقة، متسائلة عن وظيفته رئيسًا للقطاع «في ترك متاحفنا مغلقة، وهل يجوز أن يكون البديل هو الدخول في شراكة غير عادلة مع مؤسسة الشارقة التي قامت بالاختيار والتنظيم والإعداد للعرض، حتى إننا لا نعرف الأماكن أو القاعات التي سيعرض بها، ولا ما إذا كانت مجهزة ومؤمنة لعرض مثل هذه الكنوز أم لا؟». وتساءلت عن الأسباب التي جعلت منظمي المعرض يضربون بعنوانه «السورياليون المصريون من ١٩٣٨م حتى ١٩٦٥م» عرض الحائط، عارضين أعمالًا لفنانين في أزمنة لاحقة، فضلًا عن عرضهم أعمالًا لفنانين تلاقت أفكارهم مع السوريالية، لكنهم ليسوا سورياليين، كمنير كنعان، وعبدالهادي الوشاحي، وغيرهما.

في الجانب الآخر ذهب أستاذ الفن في جامعة غولدوين سميث الدكتور صلاح حسن الذي حضر وشارك في التنظيم والافتتاح إلى أن هذا المعرض يجيء بالتزامن مع تصاعد الاهتمام بالسوريالية المصرية وتراثها، وأن المعرض «يمكننا من التأكيد على مفهوم الحداثة والطرق المختلفة للتعبير عنها، وعلى صيغ التعدد والتجاور بدلًا من نفي الحداثة التي أنتجت خارج المركزية الأوربية». ويذهب حسن إلى أن السوريالية المصرية بدأت بجماعة الفن والحرية، ومن بين أعضائها كامل التلمساني، وفؤاد كامل، وإبراهيم واسيلي، وسامي رياض وغيرهم، هذه التجربة قصيرة الأمد التي تركت أثرها الواضح في كثير من الفنانين المصريين حتى ظهرت جماعات أخرى، مثل جماعة الفن المعاصر في الخمسينيات والستينيات، ومن بين أعضائها عبدالهادي الجزار، وكمال يوسف، وحامد ندا، وماهر رائف، ومنير كنعان، وسالم الحبشي، وسمير رافع، وإبراهيم مسعودة، وحسين يوسف أمين.





«مشهد طوطمي» لرمسيس يونان

# الاتجاه الوثائقي في المسارح الأوربية

## فضاء لعلاقة جديدة بين السياسي والفني

**نورا أمين** كاتبة وفنانة مصرية

**عندما** قدم المخرج المسرحي السويسري ميلو راو عمله الأشهر «محاكمات موسكو» في عام ٢٠١٣م، كان يفتتح بذلك موجة جديدة من الشهية الأوربية للمسرح التوثيقي. فعلى الرغم من امتداد نزعة المسرح التوثيقي بمختلف أساليبه في أوربا منذ قرابة منتصف القرن العشرين حتى الآن، فإن تلك الشهية الجديدة قد وضعت هذا التيار في قلب الاهتمام المسرحي، وربطته بدينامية جديدة في العلاقة بين ما هو سياسي وما هو فني.





«محاكمات موسكو» هي تجربة فريدة في مسرحة حدث كان قد وقع بالفعل في موسكو، وإعادة تجسيده مسرحيًا، مع الاحتفاظ بمساحات كبيرة من حرية الحدث الفوري، ومن استجابات المشاركين وتفاعلاتهم. أما الحدث الأصلي الذي كان قد وقع بالفعل فقد كان في عام ٢٠٠٣م، عندما تعرض المعرض الفني Caution! Religion إلى المنع، حوكم فنانوه، وما لبث أن حل عام ٢٠٠٦م، حتى تعرض معرض فني آخر بعنوان Forbidden Art إلى مصير مماثل لسابقه، وفي الحالتين صادرت الدولة محتويات المعرض، أو دُمِّرت، ثم أخلي سبيل الفنانين بكفالة بعدها. أما الحدث الأقرب زمنيًا فهو الدقيقة التي قضتها ثلاث فتيات من النشء في الغناء وعزف الموسيقا داخل كاتدرائية المسيح المخلص بموسكو، وهو ما أدى إلى القبض عليهن ومحاكمتهن وترحيل اثنتين منهن إلى معسكر تأديبي، وأُخلي سبيل واحدة فقط، وذلك في عام ٢٠١٢م.

وأما تجربة المسرحة فهي مغامرة ميلو راو التي خاضها على مدار ثلاثة أيام متتالية في متحف ساخاروف بموسكو في عام ٢٠١٣م بعقد محاكمة افتراضية لمصير تلك الأعمال الفنية، وضمت تلك المحاكمة الافتراضية كل أعضاء الهيئة الطبيعية للمحكمة من قاضٍ ومحامٍ ومدعي الحق العام وهيئة المحلفين، وكانوا كلهم يؤدون أدوارهم الحقيقية، فهم ليسوا ممثلين، بل هم فعلًا من أصحاب تلك المهن القانونية والقضائية في الواقع. كذلك اختيرت هيئة المحلفين بدقة بالغة، وبتنوع لا يقل عما يجري في المحاكمات الحقيقية. كان هناك شهود استُدعوا للشهادة، وكان هناك فنانون وشخصيات عامة من اليمين ومن اليسار. قام ميلو راو بتجميع تلك الشخصيات وبوضع المبادئ العامة للحدث المسرحي على مدار ثلاثة الأيام، فكان ذلك هو بمنزلة إخراجه للحدث، أو وضعه لدراماتورجيته.

**تنتفض أجساد الراقصين لتقبض على الألم والعذاب والتعذيب، فنرى أمامنا شهادة الأجساد التي تصدم وعينا بقسوة نادرة، فتقدم جوهر تلك الوثيقة، أي العذاب والفجيعة والهول، وهو الجوهر الذي لا يمكن أن تنقله اللغة الكلامية فحسب، ولا تكتمل الوثيقة بدونه**

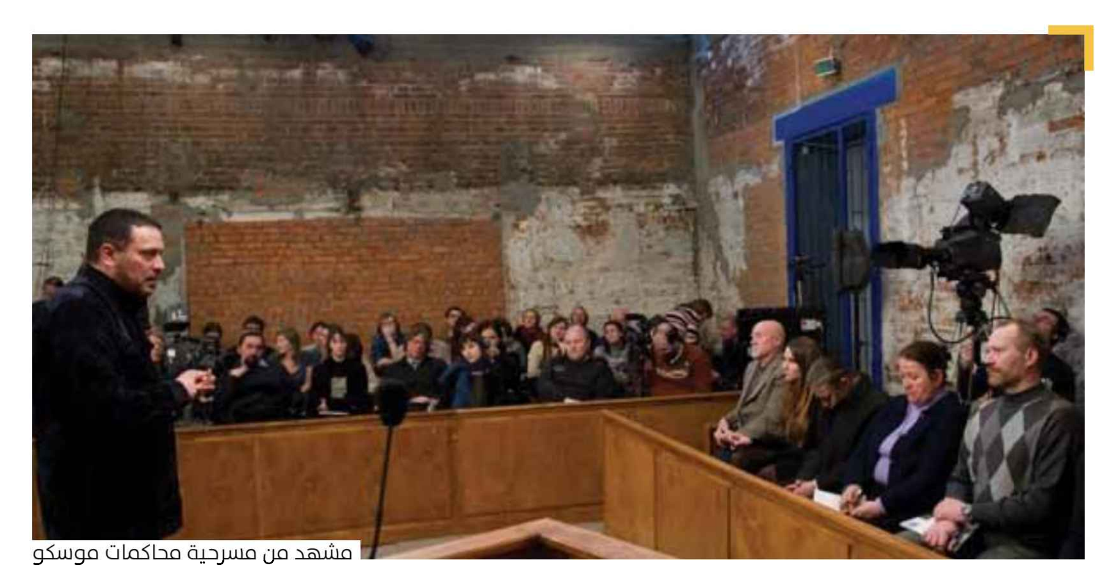
## حالة وثائقية بامتياز

لقد قدم ميلو راو أسلوبًا جديدًا للمسرح التوثيقي يتعدى المفهوم التقليدي للوثيقة المسرحية، أو لإعادة تجسيد الحدث ومسرحته، أو عرض لقطات أرشيفية وشهادات من الحدث نفسه، فقد أسس لحالة وثائقية بامتياز بمجرد اختياره مشاركة أشخاص بصفتهم المهنية الحقيقية، أو بهوياتهم الأصلية، فهذا المبدأ في حد ذاته هو بوابة خاصة جدًا لطابع وثائقي جديد. وإلى جانب هذا المبدأ الأساس نجد الاختيار الثاني الشائك أكثر، ألا وهو ترك الحرية لهؤلاء كي يقولوا ما يريدونه، ويتفاعلوا معًا دون سيناريو سابق، ولهذا الاختيار مترتبات في غاية الثراء تقوم في معظمها على فكرة الأصالة في الفعل وفورية الحدث.

ومع ذلك كله كان الجميع يسير وفقًا لمبادئ وضعها أيضًا ميلو راو، سواء من ناحية ترتيب المداخلات، أو مدة كل مداخلة، أو البنية العامة للحدث التي تحاكي البنية الحقيقية للمحاكمة. وقد قدم ميلو راو أعمالًا تالية في هذا الأسلوب نفسه، وبما يثبت أنه قد أصبح صاحب أسلوب خاص في المسرح التوثيقي الأوربي، إنه الأسلوب الذي يعيد المسرح إلى وضعه كفضاء مواجهة وتفاوض وتفويض، من داخل البنية الدرامية الطبيعية للمحاكمة، أما فورية الحدث وراهنيته وتفاعليته فتضفي على ذلك الفضاء طابع الوثيقة الحية المتولدة من جميع المشاركين، التي يؤدي فيها المخرج دور القابلة.

على الجانب الآخر من أسلوب ميلو راو في المسرح التوثيقي، ظهرت مبادرات مؤخرًا تقوم على دمج الثقافات ومقارباتها المختلفة


مشهد من مسرحية كي لا ننسى


مشهد من مسرحية محاكمات موسكو

لما هو توثيقي أو سيري. من تلك المبادرات مشروع المسرح الألماني Ballhaus Naunystrasse في برلين عام ٢٠١٦م للتعاون مع المخرج النيجيري ومصمم الرقص عبدالقدوس أونيكوكو، لتقديم عرضه عن الإبادة الجماعية كجريمة متعددة الوجوه، وليست خاصة بثقافة بعينها. واللافت للنظر هنا أن المؤسسات المسرحية الأوربية تتمكن من الاحتفاء بالتجارب الأوربية الطليعية الخالصة، مثل تجربة السويسري ميلو راو، لكنها لا تجعل الاحتفاء حكرًا على فنان أو حتى على ثقافة، حيث يتسع أفق الإنتاج والعرض الأوربي لتقدير المبادرات الأخرى، حتى إن كانت على طرف النقيض فنيًّا من التجربة الأوربية.

### كي لا ننسى

في هذا السياق يبدو العرض الراقص لعبدالقدوس «كي لا ننسى» كوثيقة حية من نوع خاص جدًّا، فهي من ناحية وثيقة جسدية لأن عرضه راقص، ومن ناحية أخرى هي وثيقة مصممة بالكامل لا تدع أي مجال للارتجال أو التفاعل الحي، أو تدخل المتفرجين. إنها إذن وثيقة جسدية راقصة، يقدمها الراقصون في حالة مسرحية مكتملة بمصاحبة شهادات حقيقية تُسَرد من جانب ممثلة تقوم أحيانًا بالغناء وبالصوتيات. تصاحبنا تلك الشهادات لضحايا الإبادات الجماعية كصوت شاهد حي، شاهد عيان هو ضحية وبطل، أما أجساد الراقصين فتنتفض لتقبض على الألم

**تجارب تراوح بين موضوع حرية التعبير ومحاكمته قانونيًّا، وموضوع الإبادة الجماعية التي تهدد الإنسانية وتتأسس على هيمنة الوحش البشري**

والعذاب والتعذيب، فنرى أمامنا شهادة الأجساد التي تصدم وعينا بقسوة نادرة، فتقدم جوهر تلك الوثيقة، أي العذاب والفجيعة والهول، وهو الجوهر الذي لا يمكن أن تنقله اللغة الكلامية فحسب، ولا تكتمل الوثيقة بدونه.

المقارنة السريعة بين «محاكمات موسكو» و«كي لا ننسى» تفيد بعدة ملحوظات حيوية، أولها هو غياب جانب العاطفة أو التأثير الشعوري أو الوثاق -الذي عادة ما يحدث بين المتفرج والعرض أو الحدث المسرحي- في تجربة ميلو راو، فالتجربة تركيبة ذهنية بالدرجة الأولى، أما عرض عبدالقدوس فيثمن التأثير العاطفي، بل يسعى بأدواته لإحداث ذلك الوثاق الذي يشعر المتفرج من خلاله بأن الواقعة الأصلية تمر من خلال حواسه، ويتوحد مع أبطالها ولو كانوا مجهولين له. أما الملحوظة الثانية فتكمن في الهوة الكبيرة بين الموضوعين؛ موضوع حرية التعبير ومحاكمته قانونيًّا، وموضوع الإبادة الجماعية التي تهدد الإنسانية، وتتأسس على محو لقيمة الإنسان، وعلى هيمنة الوحش البشري.

في ظني أن كلًّا من الموضوعين في غاية الأهمية لصانعه، لكن الصانع الأوربي يجد همه الفني السياسي في الدفاع عن حرية التعبير، أما الصانع الإفريقي فيجده في الدفاع عن الحق في الحياة. ثم يوضع العملان في السوق المسرحي الأوربي، ويخلفان تساؤلًا جوهريًّا حول التصنيف الذي يناله كل من العملين، فهل تتبع أوربا التصنيف السياسي فتعد عمل عبدالقدوس صرخة ضد أنظمة القهر في العالم؟ أم تصنفه في خانة كفاح إفريقيا العجوز من أجل مداواة مصائبها التي لا تمت بصلة لأوربا، وليس للغرب أي يد فيها؟ وهل تصنف عرض ميلو راو بوصفه نقدًا للمجتمع الروسي وحسب، أم بوصفه نقدًا لليمين الأوربي الصاعد؟ تلك تساؤلات تؤكد الدينامية الجديدة بين ما هو سياسي وما هو مسرحي، وهي الدينامية التي يحتل محورها المسرح الوثائقي الآن.



# أنثى أنا

**إبراهيم العواجي** شاعر سعودي

دعني
أسافر في
كهوفِ الصمْتِ
علَّ الصمتَ
يمنحُني
طريقًا للهروبْ

فأنا
مللْتُ الركْضَ
حافيةً
تقاذَفُني
الدروبْ

ما بين موجِكَ
هادرًا
أحسبُها
تبادِلُني النحيبْ

والتيهُ
يسكنُ داخلي
ويكادُ
يسلبني الإرادةْ
كيلا
أُسائلَ
أوْ أُجيبْ

أُنثى أنا
أكذا تقولْ؟
وألْف مثْلكَ
قد يقول
لكنَّني
وحدي
أُفتشُ
عن ضياءٍ
لا يؤوبْ

ما عدتُ
أَحْفِلُ بالمديح
فلا تَقُلْ
إني الأثيرةْ

دعْني
بربّكَ
أخْتبئُ
في غابة الصمْتِ
الرحيم
حتى
يداهمَني المشيبْ

# على الرصيف قريبًا من سور المدينة

محمود شقير كاتب فلسطيني

## لقاء

انتظرتُ ليلى ساعتين.

فتّشني الجنود عند باب الخليل بحثًا عن سلاح ناريّ أو سكّين. دخلت ميدان عمر بن الخطّاب الذي يعجّ بالسيّاح وبأعداد من المستوطنين. كان المساء ينشر ظلّه على الأمكنة، والقدس تتسربل بغموض ما. انتظرتها في المقهى الذي يتردّد عليه السيّاح. هنا لن ترانا عيون المتلصّصين. تشاغلتُ، وأنا أنتظرها، في تأمّل حيطان المقهى، حيطان قديمة جرى ترميمها لتقاوم وطأة الزمن. على صدر الحائط صورة للأب الكبير، صاحب المقهى الأوّل، والد إميل. وثمّة صورة للميدان يعود تاريخها إلى عام ١٩٢٠م، يظهر فيها عدد من الجنود البريطانيين الذين احتلّوا فلسطين. جاءت ليلى واعتذرت لأنّها تأخّرت في الوصول. قالت: طوّق الجنود الإسرائيليّون حيّنا، فتّشوا البيوت بحثًا عن شباب مطلوبين. ولم يسمحوا لنا بالخروج إلا بعد انتهاء التفتيش. كان في عينيها فزعٌ ما.

اقترب منّا إميل. طلبنا فنجانين من القهوة. خلعت ليلى المنديل، فانسرح شعرها مثل طيور خرجت من قفص. فكّت أزرار الجلباب، فاندلع اللون الورديّ البهيج لفستانها الخفيف.

أمضينا ساعة ونحن نخرج من حديث شهيّ لندخل في حديث آخرَ شهي.

## دفتر سميك

رأيناهما معًا، هو والمرأة. في يده دفتر سميك، وهي تسير إلى جواره بخطوات واثقة.

قلت: أظنّ أنّني أعرفهما، لكنّني لست متأكّدًا من ذلك الآن.

وقلت: دفتره مثير للفضول.

قالت ليلى: نعم، صحيح.

دخلا المقهى الذي اعتدنا الجلوس فيه. فتح الدفتر وراح يكتب والمرأة ترمقه بإعجاب.

واصلنا، أنا وليلى، حلمنا، وكان دفتره السميك على مسافة حلم منّا أو حلمين. غافلتها، وانفردت بنفسي في حلم خاص، ورحت أتذكّر أين قابلت هذا الرجل وهذه المرأة! ولم تسعفني الذاكرة. غضبت من حلمي الذي يجعلني غير قادر على تحديد الأسماء وتمييز الأشخاص. وكنت معنيًّا بألا تعرف ليلى ما أحلم به. لكنّها فاجأتني وقالت: حين تتذكّرهما أخبرني من هما على وجه التحديد. أومأت لها بالإيجاب، وكانت السماء تنذر بمطر غزير.

## صباح الشغل

نهضتُ في الصباح المبكّر، تذكّرت نتفًا من أحلامي الليليّة ثمّ اتجهت إلى الحمّام. اغتسلت كعادتي كلّ صباح، ارتديت ملابسي، شربت القهوة وغادرت البيت. فتحت باب السيّارة وجلست خلف عجلة القيادة، وذهبت من رأس النبع إلى باب العمود. هناك انتظرت الركّاب، وكنت بين الحين والآخر أتبادل أحاديث عابرة مع زميلي رهوان وزملاء آخرين، وأتأمّل في الوقت نفسه المدينة التي تعجّ بالخلق، ولا يعكّر صفوها سوى الجنود، في أيديهم معادن صقيلة لسفك الدماء. وثمّة على الأرصفة والأدراج رجال حذرون، أو هكذا خُيّل لي. وثمّة بنات وأولاد ذاهبون إلى مدارسهم، ونساء متّجهات إلى داخل البلدة القديمة للتسوّق أو للالتحاق بوظائفهن. ولا يحلو لي الصباح إلا حين أرى ليلى وهي قادمة بمشيتها الرشيقة فوق



الرصيف، ثمّ وهي تضع قدمها على أوّل الدرج النازل إلى باب العمود، في طريقها إلى المدرسة التي تُمضي فيها نهارها وهي تعلّم البنات والأولاد.
هذا الصباح رأيتها. نظرت نحوها بحذر، وهي نظرت نحوي بحذر، وكنّا كما لو أنّنا نتبادل بطريقتنا الخاصّة تحيّة الصباح. قلت لنفسي: حين أرى ليلى وتراني يكون صباحي وصباحها أبهى وأجمل.

### الدفتر

دخل الرجل حلمنا، فلم نُظهر أيّ استياء. وكانت المرأة ملازمة له مثل ظلّه. فتح دفتره السميك وانكبّ عليه يكتب فيه. تسللتُ مثل قطّ رشيق حتّى اقتربت منه، ورحت أسترق النظر إلى ما يكتبه. كانت المرأة تجلس إلى جواره وهي تقرأ في كتاب. دقّقت النظر في صفحة الدفتر، ولم أتمكّن من قراءة ما تخطّه يده. كانت الكلمات تنداح من قلمه مثل ماء جدول. فركت عينيّ لعلّني أستطيع القراءة ولكن من دون جدوى. اقتربت منه ليلى، وراحت تحدّق في صفحة الدفتر، ولم تستطع القراءة. لُمنا حلمنا ولم نستطع تبديله بحلم آخر مطواع. بعد وقت، نهض الرجل ونهضت المرأة، وضع يدها في يده وسارا معًا، ربّما إلى البيت، أو إلى مطعم، أو إلى نزهة في شوارع المدينة. أقلعت عن النظر إليهما، وقدت ليلى من يدها ودخلنا مدينة ينام أهلها في النهار ويقضون ليلهم ساهرين.

### نهارٌ بهيج

جلستُ خلف عجلة القيادة، قريبًا من باب العمود، في انتظار راكب أو راكبة. أخرجت كتابًا كنت وضعته في جيب السيّارة لكي أقرأ فيه كلّما وجدت وقتًا لذلك، لم يكن زملائي معجبين بقراءتي للكتب، ولم آبه لهم. انهمكت في القراءة، ثمّ رفعت عينيّ عن الكتاب، وكانت حركة الناس فوق الأرصفة على أشدّها. أعدت الكتاب إلى مكانه، وتأمّلت ما حولي بانتباه.
فجأة، ظهرت ليلى وهي تسير نحوي على الرصيف، ولم أصدّق عينيّ للوهلة الأولى. كانت ترتدي جلبابها، وتغطّي كعادتها شعر رأسها بمنديل. فتحت الباب الخلفي للسيّارة وجلست وقالت: خذني إلى البيت إنْ سمحت.
شغّلت المحرّك وانطلقت السيّارة في الشارع الرئيس نحو بيتها. في الطريق، تمازحنا كما لو أنّنا في حلم، مددت يدي إلى الخلف لتلمس يدها. تعانقت يدانا. نظرتْ ليلى نحو الخارج ثم ارتدّ بصرها نحوي وقالت: الخوف يتربّص بي في كلّ مكان.
تأمّلت وجهها عبر المرآة وقلت: أرجوك، لا تذكري الخوف الآن. ثمّ أوقفت السيّارة قريبًا من البيت.

### من بين الأسطر

فرحتُ حين التقيتها، ولم يكن هناك رقيب. اقتربت منّي ووقفنا أمام الشبّاك. بياض جسدها يتلامح من تحت قميص النوم، وشعرها منعوف على وجهها وعلى صدرها من دون ارتباك. قالت بخيلاء: أنا لا أخاف. قلت: وأنا أيضًا لا أخاف. خيّم علينا صمت، وفي الأثناء، رأيناه يفتح دفتره السميك، يكتب فيه بضعة أسطر، تندلع من بين الأسطر صيحة ممطوطة لرجل يتألّم مثل حيوان جريح. تملأ صيحاته فضاء حلمنا. ارتعش جسدي، وبدا جسد ليلى كما لو أنّه تعرّض لانتهاك. حين انتهى من الكتابة، أغلق دفتره وتأمّل وجه المرأة الجالسة إلى جواره وهي تقرأ في كتاب.
قالت ليلى: كأنّه يكتب عن مأساة.
قلت: ربّما.
وقلت: كأنّني سمعت هذه الصيحات من قبل.
رحتُ أتذكّر أين سمعتها، ولم أتمكّن من تذكّر أيّ شيء.



أمجد ناصر
شاعر وكاتب أردني

# الطريق إلى حلب

**لا يعرف** الطيارون الذين يلقون الصواريخ والبراميل المتفجِّرة على قلب حلب وأطرافها أيَّ وقع لاسم هذه المدينة في المتخيل والوجدان العربيين. مدن قليلة في عالمنا العربي تحتفظ برنين الذَّهب الذي لحلب. أقدم مدينة مأهولة على وجه الأرض (الألفية السادسة ق. م). أخت الشام وجارة الموصل. ثالث أكبر مدن السلطنة العثمانية بعد إسطنبول والقاهرة. الشهباء. همزة الوصل الحضارية بين المتوسط وبلاد الرافدين. نهاية طريق الحرير. مقصد الشعراء والمتصوفة. لا أعرف كيف تلفظ حلب بالروسية. ربما مثل الإنجليزية: ألبّو. لكن هل ألبّو مثل حلب؟ هذا الحرف الحلقي المهموس الذي يبدأ به اسم المدينة. حلب ليست ألبّو؛ لأنها في هذا الاسم تتجرد من آلاف الأغاني والقصائد والقدود والآهات التي تصعد، في هذه الحال، من القلب لا من الحلق. لم يتغير اسم حلب كثيرًا في نطق الأقوام التي سكنت هذه الحاضرة وكتابتها، فهو عند السومريين والأموريين حلابا، وعند الآشوريين حلبا، وعند الحيثيين حلباس، وعند المصريين حرب (الراء في الهيروغليفية قد تُقرأ لامًا) وعُرفت عند السلوقيين بيروا، والرومان بيرويا. ويبدو أن خلفاء الإسكندر المقدوني أطلقوا عليها هذا الاسم تيمنًا بمسقط رأس والد قائدهم في بلاد اليونان، فيما قام الرومان بتغيير نطقه قليلًا. أما ألبّو، النطق السائد اليوم، في الإنجليزية، فقد خُلِع على المدينة أيام الانتداب الفرنسي.

ورغم تقلب الغزاة والأطوار الحضارية التي عرفتها المدينة عبر تاريخها الطويل الذي لم يشهد انقطاعًا ظلت الأقوام التي سكنتها تناديها باسمها، حتى عندما غيرته تمامًا، كما حدث في العهود اليونانية والرومانية والبيزنطية، عادت المدينة إلى اسمها الأول مرة أخرى، مثلما هي الحال مع العرب الذين يشاطرون أقوامها «السامية» السابقة جذورًا إثنية ولغوية. لخلفاء الإسكندر السلوقيين سببهم في تسمية المدينة باسم من بلادهم. إنها العادة التي يدأب عليها المستوطنون، في أماكن بعيدة من أوطانهم الأولى، إلى تسمية هذه الأماكن بأسماء مدنهم السابقة.. هذا إضافة إلى عامل آخر يتعلق بالسلوقيين الذين تميزوا من الغزاة الآخرين بجلبهم استيطانًا بشريًّا من قومهم، أو الموالين لهم، في ركابهم. إنهم لا يكتفون بالاحتلال العسكري بل يدعمونه بالاستيطان.

ليس هناك شاعر عربي تلقاه أمامك عندما تتحرك في الجغرافيا العربية مثل المتنبي. فإن كنت في الكوفة تجده يتحدّر من هناك، وعندما تذهب إلى حلب يكون قد سبقك إلى مجلس سيف الدولة الحمداني، وإذا عرَّجت على لبنان ففلسطين وصولًا إلى الفسطاط (القاهرة) تسمع صوته يمدح ويهجو ويذم الزمان ويعلل نفسه بالأماني، بل يرفعها فوق العالمين الذين يسألونه: «ما أنت في كلِّ بلدةٍ، وما تبتغي؟ وما أبتغي جَلَّ أن يُسْمَى».



**مدن قليلة تحتفظ برنين الذَّهب الذي لحلب. أقدم مدينة مأهولة على وجه الأرض. أخت الشام وجارة الموصل**

الاسم الذي كان في ذهني عندما زرت حلب، المرة الأولى، في الثامنة عشرة من عمري هو المتنبي. فهو اسم مدرسيٌّ تتلقاه على مقاعد الدرس. أما سيف الدولة فتراه في معالم المدينة، حديقتها الشهيرة، وفي مواقف حافلات، ومكتبات، وبقاليات إلخ. إنه أكثر الأسماء شيوعًا في المدينة الحاضرة. كأنَّ حلب لا تزال في حوزة الحمدانيين، فإلى جانب حلب الشهباء يقترن اسم حلب بسيف الدولة، ومع هذا الاسم يحضر، حُكْمًا، المتنبي وأبو فراس، الشاعر الكبير، جوال الآفاق، وغريمه الفارس، والشاعر صاحب القصيدة الغزلية الشهيرة «أراك عصي الدمع»، وحاكم مدينة منبج في عهد ابن عمه سيف الدولة.

الأعلام في حلب أو المتعلّقة بها، على مدار ألفياتها الست، يستحيل أن تحصى. ما بقي منها في أسفار التاريخ يحتاج إلى حصر وتعداد طويلين.





















ص. ب: ٣٥٢ الرياض: ١١٤١١ المملكة العربية السعودية هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥(٩٦٦١١+) فاكس: ٤٦٥٢٧٨٥(٩٦٦١١ +)

P.O.Box 352 Riyadh 11411 Kingdom of Saudi Arabia Tel: (+966 11) 4652255 Fax: (+966 11) 4656524

www.kff.com